

BIDRAG TIL EN ANALYSE AF DE MANDÆISKE SKRIFTER

MED HENBLIK PAA BESTEMMELSEN AF MANDÆERNES FORHOLD TIL JØDEDOM OG KRISTENDOM

AF

V. SCHOU PEDERSEN

UNIVERSITETSFORLAGET I AARHUS
1940

BIDRAG TIL EN ANALYSE AF DE MANDÆISKE SKRIFTER

BIDRAG TIL EN ANALYSE AF DE MANDÆISKE SKRIFTER

MED HENBLIK PAA BESTEMMELSEN AF MANDÆERNES FORHOLD TIL JØDEDOM OG KRISTENDOM

AF

V. SCHOU PEDERSEN

UNIVERSITETSFORLAGET I AARHUS
1940

Denne Afhandling er af det teologiske Fakultet antaget til offentlig at forsvares for Doktorgraden.

København, den 29. Juli 1940.

J. Nørregaard,
f. T. Dekan.



PRINTED IN DENMARK
AARHUUS STIFTSBOGTRYKKERIE A/S

INDHOLD

LITTERATURFORKORTELSER

(En udtømmende bibliografi skal ikke gives her; herom henvises til S. A. Pallis, Essay on Mandaean Bibliography 1560—1930. London-Kbhvn. 1933).

Behm = J. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum. Leipzig 1927.

Bousset, HPG = W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Test., 10). Göttingen 1907.

— RM = W. Bousset, Die Religion der Mandäer, i: Theologische Rundschau 20, 1917, p. 185 ff.

Brandt, Mand(äer) = Wilh. Brandt, Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wettenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 16, Nr. 3, 1915. Tysk bearbejdelse af art. »Mandaeans« i Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics VIII, 1915, p. 380 ff.

— Mand. Schr. = Wilh. Brandt, Mandäische Schriften. Göttingen 1893.

— Rel. = Wilh. Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig 1889.

— Schicksal = Wilh. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, i: Jahrbücher für protestantische Theologie 18, 1892, p. 405 ff.; 575 ff.

Büchsel = F. Büchsel, Mandäer und Johannesjünger, i: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 26, 1927, p. 219 ff.

Cullmann, Clém. = O. Cullmann, Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudo-clémentin. Étude sur le Rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme = Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, No. 23. Paris 1930.

Drower = E. S. Drower, The Mandaeans of Iraq & Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. Oxford 1937.

Hölscher, Urgemeinde = G. Hölscher, Urgemeinde und Spätjudentum = Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II, Hist.-Filos. Kl. 1928, Nr. 4. Oslo 1928.

Kraeling, Anthropos = C. H. Kraeling, Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient = Columbia University Oriental Studies, Vol. XXV. Columbia University Press 1927.

Kroll, Gott und Hölle = J. Kroll, Gott und Hölle. Der Mythus vom Descensuskampfe = Studien der Bibliothek Warburg, hrsg. von F. Saxl, XX. Leipzig 1932.

Lidzb., Floril. de Vogüé = M. Lidzbarski, Ein mandäisches Amulet, p. 349 ff. i Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, 18 octobre 1909. Paris 1909.
— Ginza = M. Lidzbarski, Ginza, der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer. Göttingen 1925.
— Johsb. I = M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Erster Teil, Text. Giessen 1905.
— Johsb. = M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Zweiter Teil, Einleitung, Uebersetzung, Kommentar. Giessen 1915.
— Lit. = M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien. Berlin 1920 = Abhdlgn. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. XVII, 1.
Lietzmann, Beitrag = H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage = Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1930. XXVII. Berlin 1930.
Loisy = A. Loisy, Le Mandéisme et les origines chrétiennes. Paris 1934.
Nöldeke, MG = Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik. Halle 1875.
Odeberg, Religionsanschauung = H. Odeberg, Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus = Uppsala Universitets Årsskrift 1930. Teologi. 2.
Pallis = S. A. Pallis, Mandæiske Studier I. Forholdet mellem Mandæismen og de ældre Religioner. Kbhvn. 1919. Efter denne udgave citerer jeg, men har selvfølgelig stadig taget hensyn til 2. udg.: Mandaean Studies. London-Kbhvn. 1926.
Pet. = Thesaurus s. Liber magnus vulgo »Liber Adami« appellatus opus Mandaeorum summi ponderis descripsit et edidit H. Petermann. Tomus I textum continens. Pars 1 s. dextra. Pars 2 s. sinistra. (Tom. II rettelser og textvarianter). Lipsiæ MDCCCLXVII.
Petermann, Reisen II = H. Petermann, Reisen im Orient. Leipzig 1861.
Pognon = H. Pognon, Inscriptions Mandaïtes des Coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire, I—III. Paris 1898—1899.
Reitzst., IEM = R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.
— MBHG = R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung = Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jahrg. 1919, 12. Abhdlg.
— Vorgesch(ichte) = R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje. Leipzig-Berlin 1929.
Scheftelowitz (,MGWJ) = J. Scheftelowitz, Die mandäische Religion und das Judentum, i: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 73, 1929, p. 211—232.
Schlier = H. Schlier, Zur Mandäerfrage, i: Theologische Rundschau 1933, p. 1—34; 69—92.
— Ign. = H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 8. Giessen 1929.
Siouffi = M. N. Siouffi, Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs. Paris 1880.

Thomas = J. Thomas, Le Mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.). Dissertation. Louvain 1935.
Tondelli = L. Tondelli, Il Mandeismo e le origini cristiane. Roma 1928 = Orientalia 33, 1928.

For tidsskrifter og lign. bruges de almindelige forkortelser.

Citeringsmaaden for de mandæiske skrifter:

GR = Højre Ginza (Ginza, rechter Teil).
GL = Venstre Ginza (Ginza, linker Teil).

Steder fra Ginza anføres med side- og linietal efter Lidzbarski. Ved direkte citater anføres i reglen side- og linietal efter Petermann (Pet.); da det for det meste fremgaar tydeligt af sammenhængen, om det er højre eller venstre Ginza, angiver jeg kun undtagelsesvis dette ved et »r.« eller »l.« efter Pet. (I Petermanns udgave som i de mandæiske haandskrifter begynder de to dele i hver sin ende af bogen, saa at enderne mødes paa midten.)

Ved citater fra Johsb. angiver jeg side- og linietal efter Lidzbarskis oversættelse (Johsb.); man finder sig derefter let til rette med textudgavens klare og overskuelige sider. Henvisninger direkte til textudgaven angives tydeligt som saadanne (»Text« eller »Johsb. I«).

Fra Lit. citerer jeg undertiden kapitler fra Qolasta (Qol.), men mest side- og linietal efter den mandæiske text.

INDLEDNING

Nærværende arbejde er ikke tænkt som en indførelse i mandæismen eller som en udtømmende skildring af den, men som et indlæg i debatten derom. Det er ikke hensigten dermed at løse alle de spørgsmaal, der knytter sig til mandæerne, men at tilvejebringe et grundlag, hvorpaa der kan bygges videre. Hos snart sagt alle, der har deltaget i mandæerdiskussionen, møder man udtalelser, der gaar ud paa dette: Vi kan ikke komme videre, før der er foretaget en omfattende kildeanalyse af den mandæiske litteratur, saadan at vi kan faa fast grund under fødderne[1]). Et bidrag til en saadan analyse skulde her gives.

Hvad der hidtil er ydet i denne henseende, er meget lidt[2]). Begyndelsen blev gjort af den myreflittige *Wilh. Brandt* i hans bog »Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung«, 1889. Det vigtigste resultat, som Brandt naaede til, var paavisningen af den monoteistiske »Lyskongelæres« sekundære karakter, men ellers maa man sige, at trods mange udmærkede enkeltiagttagelser er det ikke lykkedes Brandt at trænge igennem den mandæiske religions virvar og skrive dens historie. Aarsagen var den, at han lod den begynde paa et forkert punkt, nemlig med de babylonske elementer, ligesom Kessler[3]) før ham, istedetfor at lade den ende med dem. Resultatet var, at han paa flere punkter ikke kunde

---

[1]) At nogle forskere, skønt de er klar over dette, alligevel udtaler sig meget sikkert om omstridte problemer indenfor mandæismen, er beklageligt. Jeg tænker bl. a. paa Lietzmann, Beitrag og Loisy, Mandéisme.

[2]) En fremstilling af forskningens historie og nuværende standpunkt anser jeg det for overflødigt at give, da dette er refereret baade ofte og udførligt. Jeg nøjes med at henvise til de udførlige behandlinger hos Lagrange, La gnose mandéenne et la tradition évangélique, i: Revue biblique 36, 1927, p. 321—349; 481—515; 37, 1928, p. 5—36, og Schlier, Zur Mandäerfrage, i: Theol. Rundschau 1933, p. 1—34; 69—92. En lille og lettilgængelig behandling af spørgsmaalet »mandæismen og kristendommen« giver Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927.

[3]) Art. Mandäer i PRE XII [3], p. 155 ff.

faa stoffet til at passe ind i sit system. Det genstridige stof betragtede han da som fremmedelementer, skønt det i virkeligheden drejede sig om meget væsentlige dele af den mandæiske religion, saadan som vi senere skal vise.

Lidzbarski har jo i sine oversættelser af de mandæiske skrifter mange udmærkede bemærkninger af text- og litterærkritisk art, ligesom han i sine indledninger til disse bøger har fremsat et syn paa mandæernes herkomst, der strider mod Brandts, idet han lader dem stamme fra egnene ved Jordan. Imidlertid hviler det ikke paa en samlet analyse af den mandæiske overlevering (en saadan har han desværre ikke givet), og derfor maatte han ogsaa paa nogle punkter gribe fejl. Det gælder saaledes hans vurdering af Mirjai-overleveringen.

Et enkelt afsnit af den mandæiske litteratur, GR I og parallelen GR II, 1, har *Reitzenstein* behandlet i »Das mandäische Buch des Herrn der Grösse«, 1919. Af betydning for os er hans paavisning (paa grundlag af Brandts oversættelse i »Mandäische Schriften«, 1893) af, at de to texter gaar tilbage til et fælles grundskrift, medens Brandt mente, at det sidste var en bearbejdelse af det første.

Siden Brandts bøger er det jo ellers mest smaaafhandlinger og referater, der er skrevet om disse spørgsmaal, og det var derfor med stor forventning man erfarede, at *Loisy* arbejdede paa en hel bog om mandæismen[1]), men den indfriede desværre ikke forventningerne. Loisy greb altfor ofte fejl, fordi hans arbejde ikke hvilede paa en omfattende analyse af overleveringen[2]).

Heller ikke *J. Thomas*[3]) bringer noget nyt om mandæerne, skønt han ofrer 83 sider paa dem (pp. 184—267). Han anser det for overvejende sandsynligt, at de, oprindelig en jødisk sekt, stammer fra vesten, hvor de, ligesom flere andre sekter, har været under indflydelse af elchasæerne. Imidlertid kommer der ikke noget frugtbart ud af Thomas' overvejelser; efter anbringelsen af mandæerne i Palæstina eller Østjordanlandet skulde det egentlige arbejde først til at begynde. Vi har dog med de mandæiske skrifter faaet et stort og interessant materiale i hænde, som gerne, hvis Thomas' placering af mandæerne (overensstemmende med Lidzbarskis) er rigtig, skulde benyttes til at kaste et højst nødvendigt lys over de dunkle døbersekter, give os et billede af deres fromhedsliv, som vi igennem de

---

[1]) Alfred Loisy, Le Mandéisme et les origines chrétiennes. Paris 1934.

[2]) Jeg har gjort nogle bemærkninger herom i Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg 1937, p. 378 ff.

[3]) Joseph Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.). Dissertation, Louvain 1935.

gamle historikeres og kætterbekæmperes nødtørftige meddelelser intet erfarer om, men som selvfølgelig har været der, og derfor er det en skuffelse, naar forskerne stadig nøjes med blot at konstatere, at mandæerne er af vestlig herkomst, og saa melder pas, naar den egentlige opgave melder sig med sine vanskeligheder. Det er ikke meget opmuntrende, naar Thomas (p. 240) nøjes med følgende bemærkning: »Des arguments apodictiques en faveur de l'origine occidentale des Mandéens ne pourront jamais être proposés. La difficulté vient du fait que la secte a évolué tres fort au cours des temps et que ses écrits, assez récents, contiennent de tout sans qu'on puisse distinguer nettement les éléments primaires et secondaires, les éléments originaux et ceux qui résultent d'une influence postérieure. Comment savoir si les éléments juifs, chrétiens, gnostiques, nestoriens, baptistes sont primitifs ou non?«

Et stort og smukt værk udsendte Mrs. *E. S. Drower* i 1937[1]). Som det fremgaar af dets titel, handler det om de nulevende mandæere, af hvilke det giver en meget udførlig skildring, der yderligere gøres levende ved de mange gode illustrationer. Bogen er overordentlig nyttig ved læsningen af den mandæiske litteratur, men for vort specielle formaal har den kun ringe betydning. Hvad Drower meddeler af mandæernes egne legender om sektens forbindelse med vestlige egne, er ikke saadan, at det uden videre kan tages for gode varer; det er nærmest et opkog af de os bekendte skriftlige overleveringer i nye blandinger og tilsat nye ingredienser, en interessant mark for traditionshistoriske studier, men uden historisk betydning. Vi kan i denne forbindelse gøre Brandts ord (Rel. p. 20, efter omtalen af legenderne hos Siouffi) til vore: »Die Erforschung der alten mandäischen Religionslehre bleibt also auf die schriftlichen Urkunden angewiesen.«

Men efter hvilke principper skal man nu gaa frem for at finde vej gennem det mandæiske virvar?

Hvis vi med Lidzbarski antager, at den mandæiske religion har sin oprindelse mod vest, ligger det nær at formode, at forvirringen i hvert fald for en del har sin aarsag i sektens vandring fra vest til øst, saa at opgaven vil komme til at bestaa i at skille vestlige og østlige elementer fra hinanden. Saadan opstiller *Bousset* problemet allerede i 1917[2]) alene paa grundlag af Brandts arbejder og Lidzbarskis

---

[1]) E. S. Drower, The Mandaeans of Iraq & Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. Oxford 1937.

[2]) W. Bousset, Die Religion der Mandäer, i Theologische Rundschau 20, 1917, p. 185 ff.

udgave af Johannesbogen. Bousset giver Lidzbarski ret i, at mandæismen rummer en række elementer, der tyder paa, at den er af vestsemitisk oprindelse, men, siger han, der maa gøres en tilføjelse, og »meine ergänzende These lautet: aus diesen westsemitischen Elementen lässt sich der ganze Mandäismus nicht ableiten. Diese stellen nur eine ältere Grundlage dar, die durch eine Schicht jüngerer Spekulationen, welche der mandäischen Religion erst ihren eigentlichen Charakter verleihen, stark verdeckt sind. Und diese Schicht ist (babylonisch-) persischen Ursprungs und repräsentiert den Zuwachs, welcher dem Mandäismus in seiner jetzigen Heimat des Zweiströmelandes zuwuchs.« Bousset mener, at beviset herfor lader sig føre udfra en indre kritik af mandæernes teogoniske og kosmologiske system, hvis konglomeratagtige beskaffenhed og indre modsigelser derved forklares[1]).

Princippet at føre beviset udfra en indre kritik af det mandæiske »system« synes indlysende rigtigt. Bousset giver selv nogle antydninger af, i hvilken retning en saadan undersøgelse vil føre, og selv om han paa nogle punkter tager fejl (princippet er jo, paa grund af texternes karakter, meget vanskeligt at arbejde efter), maa man dog sige, at den skitse af den mandæiske religions udviklingshistorie, som han paa grundlag deraf giver (p. 201 ff.), hører til det bedste, der endnu er sagt om det mandæiske spørgsmaal. Det maa stærkt beklages, at denne forsker med sit geniale skarpsyn ikke fik givet en udførlig behandling af emnet; i saa fald var vi sikkert naaet betydelig videre, end vi er nu.

Boussets metode er som sagt vanskelig at anvende. Jeg er derfor gaaet ad andre veje og har ladet de teogoniske og kosmologiske spekulationer ligge i fuld bevidsthed om, at de rummer store og uløste problemer.

En ældre mandæisme lader sig ikke rekonstruere ved en konsekvent udskillelse af alle østlige elementer; saa maatte man f. ex. ogsaa udskille noget saa centralt som tanken om sjælens himmelrejse, der jo som bekendt ogsaa spillede en rolle for den vestsemitisk-syriske religion. For ikke at komme ud i saadanne urimeligheder (det gør f. ex. Brandt, fordi han ikke kan faa plads til den i sit system), maa man altsaa anvende et andet kriterium, sammenligningen med andre religioner, og Bousset opererer da ogsaa stadigvæk med begrebet »westsemitische Gnosis«. Naturligvis er dette kriterium kun af sekundær betydning; det kan kun tjene til at bekræfte rigtigheden af den indre analyses resultater.

---

[1]) p. 192.

Som en direkte modsætning til Bousset maa vi nævne *Odeberg*[1]. Han opgiver fuldstændig haabet om at naa tilbage til ældre kilder, der opviser en mere ordnet og sammenhængende tankegang end den, der nu præger den mandæiske litteratur. Han kan dog ikke gøre sig fri for det indtryk, at der maa ligge en mening bagved denne iøjnefaldende forvirring. »Dieser Eindruck wird um so stärker, je mehr man von einer Klassifizierung und Ordnung aller der vielen wechselnden Namen, Benennungen und Ausdrücke absieht, sich damit begnügt, die mandäischen Texte unmittelbar auf sich wirken zu lassen und je mehr man versucht, sich in die religiöse hier zum Ausdruck gelangende Stimmung einzuleben, mit anderen Worten, in dem Masse als man diese Schriftwerke eher als bunte und reich ausgeschmückte Kunstwerke auffasst anstatt als Darstellungen mythologischer und dogmatischer Lehren.«[2] »In der späteren Entwicklung, wo die schöpferische Kraft seit langem versiegt ist, macht sich der Versuch, sekundär eine gewissere äussere Systematik zu erarbeiten merkbar,« bemærker han[3]; det er imidlertid ikke først i den af J. Euting udgivne »Mandäischer Dīwān«[4], at denne tendens gør sig gældende; den findes atter og atter i Ginza. Det er muligt, at man kan anlægge Odebergs synspunkt paa nogle partier, men at anlægge det paa den mandæiske litteratur som helhed er forfejlet. Lad os som modvægt mod Odebergs pessimisme med hensyn til muligheden af at udskille ældre partier opmuntre os med Josef Krolls optimistiske ord: »Es wird darauf ankommen, dass man immer wieder unbeirrt an dem befremdlichen, ja abstossenden Trümmerwelt, dem chaotischen Durcheinander der Ueberlieferung Einzeluntersuchungen anstellt nach den verschiedensten Gesichtspunkten und von den verschiedensten Ansatzpunkten aus. Auf diese Weise muss man unbedingt allmählich zu gesicherten Resultaten kommen.«[5]

H. Schlier[6] betoner (p. 18) stærkt manglen af en omfattende kildeanalyse af de mandæiske skrifter. »Denn solange die verschiedenen Schichten der mandäischen Ueberlieferung nicht geschieden sind, wird man immer im Ungewissen darüber bleiben, ob eventuelle Parallelen zu urchristlichen Schriften für deren Aufhellung verwendbar sind.« Han mener imidlertid (p. 19) ikke, at vi kommer langt ad

---

[1]) H. Odeberg, Die mandäische Religionsanschauung. Uppsala 1930.
[2]) p. 5.
[3]) p. 5 anm. 2.
[4]) Strassburg 1904.
[5]) Gott und Hölle p. 272 anm. 2.
[6]) Zur Mandäerfrage, i Theologische Rundschau N. F. 5, 1933.

kildeanalysens vej og foreslaar istedetfor en anden fremgangsmaade: »der religionsgeschichtliche Vergleich mit solchen Schriften, deren Alter und Abfassungsort ungefähr bekannt ist, und die von sich aus Berührungen mit mandäischen Vorstellungen und mandäischer Sprechweise aufweisen.« Han kan fastslaa, at »Dieses Aufsuchen von Analogien in bezug auf den religiös-mythologischen Sprachgebrauch, noch ganz abgesehen von der Frage nach irgendwelcher Abhängigkeit der einen oder anderen Seite, hat denn auch zu dem Resultat geführt, dass eine bestimmte Gruppe urchristlicher Schriften ein engeres Verhältnis zu mandäischen Traditionen zeigen. — Dann ist aber der Schluss nahegelegt, dass im mandäischen Schrifttum zum mindesten Teile enthalten sind, die in den Westen und in nicht allzu späte Zeiten gehören. Wenn sich *wirkliche* Analogien zu neutestamentlichen Aussagen in den mandäischen Texten finden, solche, die eine neutestamentliche Einzelvorstellung oder einen ganzen Vorstellungszusammenhang wirklich erhellen können, so ist das in sich genug Beweis, dass diese Schicht der mandäischen Traditionen jedenfalls in die zeitliche und örtliche Nähe der neutestamentlichen Schriften gehört, ganz abgesehen davon, ob sich sonst etwas über ihr Alter aussagen lässt.«

Det forekommer mig, at Schlier har ret i dette, og et stort arbejde i den antydede retning er gjort af ham selv[1]), af Bultmann[2]), af Bauer[3]) og af Odeberg[4]). Det maa saa blive fortolkernes sag at afgøre, hvad der kan kaldes »virkelige analogier«. Men »Schicht«, som Schlier her bruger ordet, maa ikke opfattes som et litterærkritisk begreb; der kan i de mandæiske skrifter vises masser af exempler paa, at gamle religiøse begreber findes i tidsmæssigt vidt adskilte lag, idet de saa at sige er nedarvet fra det ene lag til det andet, men det vilde jo være et plus, om man kunde paavise, at disse »analogier« til N. T. (særlig Johannesevangeliet) og hele den gruppe af skrifter, som Schlier tænker paa (Ignatiusbrevene, Salomos Oder, apokryfe apostelakter), særlig spillede en rolle i bestemte litterære lag af den mandæiske litteratur, og om det ved analyse kunde paavises, at netop disse lag maa anses for at høre til de ældste.

Trods Odebergs og Schliers tvivl mener jeg, at der lader sig ud-

---

1) Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929.

2) Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. ZNW 1925, p. 100 ff.

3) Das Johannesevangelium. 2. Aufl. 1925, 3. Aufl. 1933.

4) The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the Hellenistic-oriental world. 1929.

rette en hel del ad litterærkritisk vej. Paa grund af texternes beskaffenhed naar man ganske vist ikke langt ved en rent kildekritisk analyse. Dertil maa slutte sig en traditionshistorisk analyse, der ved paavisning af visse traditioners udviklingshistorie muliggør adskillelsen mellem primære og sekundære lag i overleveringen.

Den religionshistoriske del af opgaven, altsaa indordningen af disse ældste dele i deres rette religionshistoriske sammenhæng, gives ikke her. Afhandlingen skal heller ikke direkte give svar paa spørgsmaalet om mandæernes herkomst eller om skrifternes alder. Religionshistorisk er den for saa vidt, som den prøver at give et billede af mandæismen i en ældre form end den, hvori vi nu kender den. Men at dette ikke kan opnaas ad en ydre sammenlignings vej, ligger i selve sagens natur; vi har i de mandæiske skrifter en enestaaende rig og omfattende samling dokumenter fra en gnostisk sekt, men om de beslægtede religiøse bevægelser har vi kun faa, ikke særlig omfattende vidnesbyrd, nogle temmelig tilfældige og ikke alle lige paalidelige. Det er altsaa klart, at de mandæiske skrifter maa rumme meget, som man slet ikke vil kunne stille noget op med, hvis man vil nøjes med en religionshistorisk sammenligning med de andre kilder.

Naar man skal udskille de ældste partier, maa man til en vis grad operere med begrebet den indre sandsynlighed (jeg haaber dog, det skal vise sig, at jeg ikke har paaberaabt mig den i højere grad, end forsvarligt er); exempel: man maa hævde (imod Brandt), at hymnerne om sjælens opstigen har hørt med til mandæismen fra begyndelsen, fordi denne »lære« er det centrale i den mandæiske religion, og fordi den mandæiske litteratur overhovedet ikke kan forstaas uden paa baggrund af den. Nu er det imidlertid klart, at dette kriterium, den indre sandsynlighed, alene ikke slaar til. Vi kan ikke paa forhaand have en mening om, hvordan religionen har set ud. Det er ikke sikkert, at dens forskellige elementer har dannet en logisk enhed, saa at man ligefrem skulde kunne konstruere sig til den; vi kan snarere sige, at det har de ikke, saa sandt de har været dele af et levende hele.

Hvordan skal man da bære sig ad med at finde disse elementer? Med absolut sikkerhed lader det sig ikke gøre, men vi kan dog opstille følgende regel: naar vi i et litterært lag, som vi af andre grunde maa anse for gammelt, finder et element, som spiller en vis rolle i den mandæiske litteratur, et element, som ikke uden vilkaarlighed kan udskilles, og som ikke med gode grunde kan vises at være sent, maa det betragtes som gammelt; exempel: man maa (imod Pallis) hævde oprindeligheden af tanken om de gode gerningers betydning,

fordi den spiller en stor rolle i hymnerne om sjælens opstigen og mange andre steder og ikke uden vilkaarlighed kan udskilles. I dette tilfælde er vi saa heldigt stillede, at vi kan støtte os paa analogien fra de jødiske døbersekter. Mere usikker bliver sagen derimod, naar vi ikke kan støtte os paa saadanne analogier; exempel: demiurgnavnet Ptahil forekommer oftere i de sammenhænge, vi i det følgende skal behandle, og kan ikke uden vilkaarlighed udskilles; vi maa da betragte det som noget oprindeligt, selv om det ikke staar i organisk sammenhæng med det øvrige (saadan som f. ex. demiurgnavnet »det andet Liv«), og selv om vi ikke har analogier til det. (Det gælder kun selve navnet; demiurgtanken har vi jo analogier til).

Paa den maade faar vi da konstrueret en helhed, en ældre form af mandæismen end den, vi nu kender. Jeg har kaldt den en jødekristelig mandæisme. Den bestaar af forskellige elementer, jødekristelige og hedenske, som i sig selv ikke har noget med hinanden at gøre, men som paa et vist tidspunkt er blevet forenet til en religion, som vi i virkeligheden burde kalde »Nasoræismen«. Dens tilhængere har kaldt sig selv »Nasoræere« (נאצוראייא) og deres religion »Nasarutha« (נאצארותא) eller »Nasirutha« (נאצירותא), medens benævnelsen »Mandæere« først forekommer sent.

Denne »Nasoræisme« har altsaa rummet endnu ældre bestanddele, bl. a. læren om Livet (חייא) og dets udsending Manda d'Hajje (מאנדא ד̄חייא). Den nærmere udredning af disse ældre bestanddele bliver en religionshistorisk opgave, som jeg ikke gaar ind paa. Min hensigt med dette arbejde har for det første været at vise, at denne hedenske gnosis paa et tidligt tidspunkt af mandæismens historie har indgaaet forbindelse med jødiske og kristelige bestanddele, for det andet i grove træk at udkaste en skitse af resultatet af denne forbindelse.

Det, som jeg giver her, er det, som har udkrystalliseret sig efter mange famlende forsøg paa at finde fast grund under fødderne i det mandæiske virvar. Arbejdet maa nødvendigvis forme sig som en undersøgelse af hele traditions- og textgrupper og ikke som en systematisk fremstilling; det kan derfor ikke undgaas, at der, særlig i de første afsnit, oftere maa henvises til ting, der først kan behandles i senere afsnit; jeg lader derfor afsnittene komme efter hinanden i den rækkefølge, som synes mig mest hensigtsmæssig til at indskrænke saadanne henvisninger til det mindst mulige.

KAPITEL I

OVERLEVERINGEN OM JOHANNES DØBEREN

Naar vi skal finde de ældste mandæiske texter og traditioner, ligger det nær at begynde med nogle texter, som i særlig grad har tiltrukket sig forskernes opmærksomhed ved at tale om Jerusalem og Judæa som de lokaliteter, hvor den mandæiske forløser har aabenbaret sig, og hvorfra sekten er udvandret paa grund af jødernes forfølgelser, nemlig de texter, der indeholder traditionerne om Johannes og Mirjai og om Anosch's aabenbarelse i Jerusalem.

Traditionerne om Johannes findes dels, og især, i Johannesbogen, som har navn derefter, dels i Ginza.

Johannesbogens fortællinger om Johannes døberen (Jahja, som han kaldes med et arabisk navn, Johana med det aramæiske) begynder saaledes (c. 18):

»Et barn blev plantet fra det høje,
en hemmelighed blev aabenbaret i Jerusalem.
Drømme skuede præsterne . . . .
Om morgenen tidligt
gik han[1]) til templet,
han aabnede sin mund i slethed,
sine løgnagtige læber.
Han aabnede sin mund i slethed
og sagde til alle præsterne:
‹Da jeg laa, sov jeg ikke og hvilede ikke,
og ikke kom søvn over mig inat.
I mit syn da jeg laa,
i mit syn inat saa jeg,›[2])
at en stjerne viste sig og blev staaende over Enischbai,
ild brændte ved Aba Saba (»gamle fader«) Zakria.

[1]) Hvem denne »han« er, siges ikke, antagelig en af præsterne.
[2]) Texten er i uorden; ovenstaaende træffer antagelig nogenlunde det rigtige, jvf. Lidzb., Johsb. II 77,15 f.

Tre lamper viste sig,
solen gik ned og lamperne gik op[1]).
Ild hang (eller: tændtes) over synagogen (בית אמא)[2]),
og røg røg over templet (בית מקאדשיא)[3]),
rystelse skælvede i Markabta[4]),
saa jorden veg fra sin plads.
En stjerne for hen[5]) i Judæa,
en stjerne for hen i Jerusalem,
solen lod sig se om natten,
og maanen stod op om dagen.«

Da præsterne (der nævnes i det følgende forskellige navne: Jaqif[6]), Beni-Amin, Schilai og Schalbai, Elizar, Ṭab-Jomin) hører dette, giver de sig til at græde og klage. Da ingen af dem kan tyde drømme, gaar en af dem til en drømmetyder, som skriver følgende udtydning op til ham paa et blad:

»Ve eder, alle præster, thi Enischbai skal føde et barn.
Ve eder, rabbinere, thi et barn skal fødes i Jerusalem.
Ve eder, <skolemestre>, thi Enischbai skal føde et barn.
Ve dig, herskerinde, Lov, thi Johana skal fødes i Jerusalem.
Johana skal tage Jordan[7]) og kaldes profet i Jerusalem.«

Da præsterne faar den besked, beder deres overhoved Elizar Aba Saba Zakria:

»O, Aba Saba, drag bort fra Judæa,
at du ikke skal volde strid i Jerusalem.«

Aba Saba skælder Elizar ud og vil ikke tro, at drømmen er rigtig; han og Enischbai er alt for gamle til, at noget saadant kan ske. Aba Saba gaar sin vej, og Elizar følger ham. Da viser der sig tre lys, som

---

1) Lamperne hentyder formodentlig til Enischbais forestaaende nedkomst. Drower, The Mandaeans p. 43: Ved en fødsel skal en lampe tændes og brænde ved siden af moderen dag og nat i tre døgn.

2) Denne betegnelse for synagogen er folkelig sprogbrug, jvf. Lidzb., Johsb. p. 76 anm. 1.

3) Maaske en hentydning til Jerusalems ødelæggelse, som skal komme som straf for jødernes forkastelse af Johannes. Ødelæggelsen omtales ikke nærmere i Johannestraditionen, men derimod i Mirjaitraditionen. Dette skal udførligere omtales nf. p. 51.55 ff.

4) Universet?

5) Som et meteor, Lidzb., Johsb. II 76,4.

6) Folkelig jødisk form for Jakob, se Lidzb., Johsb. p. 71; Scheftelowitz, MGWJ p. 221 f.

7) D. v. s. døbe.

ledsager Aba Saba; man spørger ham, hvad det betyder, men han stiller sig stadig afvisende:

»Ikke ved mig og ikke ved eder føder Enischbai et barn.«

»Da rejste alle præsterne sig
og sagde knurrende til Aba Saba Zakria:
O, Aba Saba Zakria,
vær rolig, fat dig og vær fattet,
thi et barn er plantet fra det højeste høje
og givet dig i din alderdom;
Johana skal fødes, Johana skal tage Jordan
og kaldes profet i Jerusalem;
vi skal døbes med hans daab
og tegnes med hans rene tegn,
vi skal modtage hans Pihta
og drikke hans Mambuha[1])
og stige op med ham til lysets sted[2]).
Da rejste alle præsterne sig
og sagde knurrende til Aba Saba Zakria:
O, Aba Saba, vi vil fortælle dig om din slægt
og dine fædre, fra hvilke du stammer.«

Der opregnes saa en række navne, og derefter hedder det: »De velsignede fyrster, som er dine fædre, Aba Saba, de alle tog sig ingen hustru, og de fik ingen sønner. Men i deres alderdom fik de hver eneste en søn; sønner fik de, som blev profeter i Jerusalem. Hvis en profet udgaar fra dig, fortsætter du denne stamme. Thi Johana kommer og skal kaldes profet i Jerusalem.«

»Elizar aabnede sin mund
og sagde til Aba Saba:
O, Aba Saba, hvis Johana tager Jordan,
vil jeg være »jord paa hans fod«[3]).
Jeg vil døbes med hans daab
og tegnes med hans rene tegn etc. (som ovf.).
Aba Saba aabnede sin mund
og sagde til alle præsterne:
Hvis barnet kommer fra det højeste høje,
hvad vil I da gøre i Jerusalem?

---

[1]) De mandæiske sakramenter, brødet og vandet.

[2]) Der tænkes paa sjælens opstigen til lysverdenen, det centrale i den mandæiske religion.

[3]) Om det ejendommelige udtryk ארקא בינאר, se Nöldeke, MG p. 79.

Barnet har de bragt fra Jordans bækken
og lagt i Enischbais skød[1]).«

Fortællingen finder først sin fortsættelse i c. 32. Ind imellem er der skudt en mængde andet stof om Johannes, som for størstedelen ikke interesserer os her. (Et par enkelte træk derfra vil vi senere kort omtale.) I c. 32 indføres Johannes (eller Jahja, som han her kaldes) først selv fortællende om sin fødsel. Han beretter, hvad de himmelske magter sagde til ham, da de lagde ham i Enischbais liv:

»Ni maaneder skal du blive i hendes skød,
som alle smaabørn bliver der.«

Derefter fortæller han videre om sin fødsel:

»Ingen vis kvinde[2]) hjalp mig til verden i Judæa,
og ikke skar de navlesnoren over i Jerusalem.
Intet løgnbillede malede de for mig,
ingen falskheds klokke hængte de op[3]).«

I det følgende berettes der nu videre om Jahja i 3. person. Jøderne kommer og spørger, hvad barnet skal hedde:

»Skal vi kalde ham Visdoms-Jaqif[4]),
fordi han skal undervise efter bogen i Jerusalem?
Eller skal vi give ham navnet Søjlen Zatan[5]),
fordi jøderne skal sværge ved ham og ikke lyve?«

Men Enischbai siger:

»Jeg vil give ham navnet Jahja-Johana,
som Livet selv har givet ham.«

Da jøderne hører det, raadslaar de om, hvordan de skal slaa ham ihjel. Da tager Anosch-Uthra[6]) barnet og bringer det til bjerget Parwan, »hvor de smaa børn opfostres med Mambuha«.

[1]) Jordans bækken er det levende vands, daabsvandets, himmelske kilde. — Meningen er formodentlig: »Vil I vove at staa imod, naar barnets overnaturlige fødsel tydeligt vil vise, at det er en guddommelig udsending?« Dog maa vi gøre opmærksom paa Jebamot 62 a, 63 b, hvor det hedder, at Messias ikke kommer, før שיכלו כל הנשמות שבגוף end alle sjæle er gaaet ud fra Guf (nämlich das Himmelsbehältniss, in welchem die zu inkorporierenden Seelen aufbewahrt sind). Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch I, 314 b.

[2]) Fødselshjælperske.

[3]) Apotropæiske midler, se Lidzb., Johsb. p. 88 anm. 6.

[4]) Jakob.

[5]) En af Jerusalems syv søjler, Ginza p. 343, 17.

[6]) Det guddommelige sendebud, forløseren.

Nu kommer igen nogle linier, hvor Johannes taler i 1. person:

»Indtil jeg var 22 aar, lærte jeg der hele min visdom
  og tilegnede mig fuldtud al min tale.
De klædte mig i klæder af glans,
  og i et dække af skyer hyllede de mig,
de bandt om mig et bælte, et bælte af levende vand,
  som lyste og straalede overmaade,
de satte mig i en sky, en sky af glans,
  og i den syvende time paa en søndag bragte de mig til stedet
    Jerusalem.«

Nyheden spørges i byen:

»En stemme raabte i Judæa,
  en raaben raabte i Jerusalem.
De siger: Hvem havde en søn, der blev stjaalet?
  Hvem aflagde løfter og opfyldte dem ikke?
Hvem havde en søn, der blev stjaalet,
  hun komme og se efter sin søn.

Hvem sagde til Battai[1]),
  hvem meddelte Battai,
hvem sagde til Battai,
  at hun skulde gaa og sige til Enischbai:
En yngling er kommet til Judæa,
  en profet er kommet til Jerusalem.
. . . .
Hans mund ligner dig,
  og hans læber Aba Saba Zakria, hans fader,
hans øjne ligner dig,
  og hans øjenbryn Aba Saba Zakria, hans fader,
hans næse ligner dig,
  og hans hænder Aba Saba Zakria, hans fader.«

Da Enischbai hører dette, styrter hun ud af huset uden kjortel[2]), saa at Aba Saba Zakria i stor vrede skriver hende et skilsmissebrev.

---

[1]) Hvem Battai er, siges ikke.

[2]) כסויא er mandæernes lange, hvide skjorte, se Drower p. 30. Siouffi derimod fortæller (p. 7), at hun løb ud »sans penser à se voiler«, og tilføjer i en note: »Une femme soubba ne peut jamais sortir de chez elle sans avoir la tête voilée.« Dette stemmer dog ikke med Drowers oplysning om, at de mandæiske kvinder gaar uden slør. Derimod har Drower en variant af fortællingen (p. 262), hvor det hedder, at Enischbai gik ud »without an *'abā* (wimple-cloak) covering her head«.

I capp. 19—31 i Johsb. er samlet en række forskellige overleveringer om Johannes, for størstedelen moralske og kultiske formaninger, men ogsaa enkelte legendære træk fra Johannes' liv, som vi maa gaa lidt ind paa[1]).

En del af præsterne, de som nævnedes med navn ovenfor, og som sagde, at de vilde døbes med hans daab osv., synes at have sluttet sig til Johannes[2]), saadan at der er fremkommet en splittelse i præsteskabet. Det synes i hvert fald at være meningen med Johsb. c. 27.

»Jaqif forlod synagogen,
Beni-Amin forlod templet.
Elizar, det store hus[3]),
forlod præsternes kuppel[4]).

Da mælede og sagde præsterne[5]) til Jahja i Jerusalem:

Jahja, gaa bort fra vort sted,
Johana, gaa bort fra vor by.
Ved din stemme skælver synagogen,
ved lyden af din prædiken skælver templet,
ved lyden af dine taler
skælver præsternes kuppel.

Da mælede og sagde Jahja til præsterne i Jerusalem:

Kom med ild og brænd mig!
Kom med sværd og gennembor mig!

Da mælede og sagde præsterne til Jahja i Jerusalem:

Ild brænder dig ikke, Jahja,
thi Livets navn er nævnet over dig.
Sværd gennemborer dig ikke, Jahja[6]),
thi Livets søn hviler her over dig.«

---

[1]) Om Johannes' død fortælles ikke her, men i GR V, 4; det tilhører imidlertid et helt andet traditionslag, som vi skal behandle senere.

[2]) De to af dem, Jaqif og Beni-Amin, vil vi i det følgende oftere finde omtalt som fremragende mandæere.

[3]) Saaledes kaldes Elizar oftere.

[4]) Templet, efter Lidzb., Johsb. II, 72 formodentlig den arabiske klippedom i Jerusalem.

[5]) Aabenbart de tiloversblevne.

[6]) Drower p. 3: According to Mandaean teaching, he (Johannes) was a Nasurai; that is an adept in the faith, skilled in the white magic of the priests and concerned largely with the healing of men's bodies as well as their souls. By virtue of his *naṣirutha,* iron could not cut him, nor fire burn him, claims made to-day by the Rifā'i darāwīsh. Jvf. Drower p. 275. 276 f.

Hvorfra og fra hvilken tid stammer nu dette stof?

For det første er det klart, at det er ældre end den tid, i hvilken det blev redigeret, nemlig tiden efter arabernes erobring af Mesopotamien i 7. aarh. Redaktøren har nok til en vis grad i sprog og stil paatrykt alle stykkerne sit stempel, men han har ikke selv opdigtet det stof, han behandler. Det har han faaet overleveret. Derfor er navnet Johana bibeholdt ved siden af det arabiske Jahja. Han vil give en digterisk fremstilling af et stof, som forudsættes læseren (tilhøreren) bekendt. Kun saadan forstaas den bratte indførelse af Battai: »Hvem sagde til Battai . . .«. Man ved uden videre, hvem Battai er[1]). Ogsaa den ejendommelige sætning i c. 18: »Om morgenen gik han til templet . . .«, kan forklares saadan[2]).

Er der noget af stoffet, der stammer fra N. T.? Lad os begynde med at konstatere, at der er motiver i fortællingen, der ikke stammer derfra, men som vi derimod finder bl. a. i det hos de gnostiske Ebionæere benyttede Protevangelium Jacobi og i andre apokryfer.

Naar Aba Sabas anerække opregnes for at vise, at ogsaa han kan gøre sig haab om afkom trods sin og sin hustrus alderdom, minder det om Protev. Jac. 1, 3, hvor Marias fader Joachim siger: »Jeg vil se efter i Israels tolvstammebog, om jeg alene ikke har faaet afkom i Israel. Og han granskede og fandt, at alle de hellige havde oprejst afkom i Israel, og han huskede om patriarken Abraham, at endnu paa den sidste dag gav Gud ham en søn, nemlig Isak.«[3])

Selve fødslen sker paa underfuld vis; der er ingen fødselshjælperske, ingen navlestreng der skæres over, noget som vi ikke har ringeste antydning af i N. T., men derimod i flere apokryfers beretning om Jesu fødsel[4]). Dette er altsaa overført paa Johannes. Interessant

---

[1]) Hos Siouffi (p. 7) finder vi historien fortalt saaledes: »(Anoch-Othro) s'embarqua avec Yahio sur un canot d'or. Ils descendirent tous les deux l'Euphrate jusqu'à Jérusalem, où se trouvaient les parents de Yahio. Ce dernier rencontra, en débarquant, la servante de ses parents, qui venait puiser de l'eau et qu'il reconnut. Celle-ci se mit, en le voyant, à le considérer avec attention, parce qu'elle venait d'observer en lui plusieurs traits identiquement pareils à ceux de ses parents. Yahio, qui savait ce qui se passait dans l'esprit de la servante, lui dit ......: »Va t'informer en ville si une famille n'a pas perdu un enfant.« Det var altsaa Jahja selv, der »sagde til Battai . . .« Vor texts ordlyd, »Hvem sagde til Battai«, er da aabenbart en fortælling derom i højtidelig stil til folk, der vidste besked.

[2]) Siouffi (p. 4) fortæller blot, at det var »un des Juifs«.

[3]) Efter Tischendorf, Evangelia apokrypha, 1876.

[4]) Se W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen 1909, p. 68, 2. Se ogsaa Od. Sal. 19, 6 ff.

er det i denne sammenhæng, at vi hos Augustin finder en prædiken om »Johannem miraculose conceptum et natum. Sermo in natalem diem Johannis«[1]). Naar Johannes bortrykkes for at frelses fra jødernes forfølgelse, minder det om en tilføjelse[2]) til Protev. Jac. (22, 3): »Men da Elisabet hørte, at man[3]) søgte efter Johannes, tog hun ham og gik op i bjergene og saa sig om efter et sted at skjule ham; men der var ikke noget skjulested. Da sukkede Elisabet med høj røst og sagde: »Guds bjerg, tag imod moder og barn.« . . . Og straks spaltedes bjerget og tog imod hende. Og lys straalede frem for dem, thi en Herrens engel var hos dem og vogtede dem.«

I en af A. Behrendts udgiven Zacharias-apokryf[4]), hvor historien gaar igen, fortælles ogsaa[5]), hvordan barnet i dette skjulested næres af vild honning fra en palmegren, som hver dag ved spisetid bøjede sig ned[6]), og forfatteren tilføjer: »Vild honning betyder saa meget som vand, der har tjent til daab«, hvorved parallelen med den mandæiske text bliver fuldkommen; mandæernes »mambuha« blev netop taget af daabsvandet[7]).

At der ved disse paralleler ikke er tale om tilfældige overensstemmelser, bestyrkes ved, at den sammen med den mandæiske Johanneslegende overleverede Mirjailegende om den unge, fornemme jødinde Mirjai, der træder over til mandæismen, ligeledes opviser adskillige berøringspunkter med Protev. Jacobi.

At disse overleveringer i tidens løb har faaet en ofte temmelig tyk mandæisk fernis paa sig, er naturligt. Hos mandæerne er det Anosch-Uthra eller, ifølge Siouffi p. 6, et væsen ved navn Zahriel Leletho[8]), der frelser barnet, og i Siouffis indledning til Johanneslegenden (p. 4) er der kommet endnu flere mandæiske personer til: der er tale om Mara d'Rabbutha (Højhedens herre, »der Herr der Grösse«) og om Manda d'Hajje.

Nogen direkte afhængighed af N. T. lader sig næppe paavise i disse

---

1) A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, Romae 1852, I p. 400, anført efter M. Goguel, Jean-Baptiste 1928, p. 107, 2.

2) A. Meyer i Hennecke, Apokr.², p. 92 f., 85; Bauer, anf. skr. p. 85,2.

3) Herodes. Der er i sammenhængen tale om barnemordet i Bethlehem.

4) Alexander Behrendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zachariaslegenden. Diss. Dorpat 1895, p. 71 ff.

5) VII, 2, Behrendts p. 79.

6) Et »træ som nærer smaabørn« findes paa det sted, hvor smaa børn, der dør udøbte, ifølge mandæernes tro kommer hen. (Drower p. 44).

7) Denne skik, at drikke af daabsvandet, kendes ogsaa hos andre gnostikere, se Bousset, Hauptprobleme p. 292 f.

8) Se Johsb. p. 11, 2.

legender[1]). Drømmesynet, stjernen der bliver staaende over Enischbai, og især navngivningen kan nok minde om de evangeliske barndomsfortællinger, men der er alligevel saa store forskelle, at vi gør bedst i at nøjes med at antage afhængighed af apokryfe overleveringer.

Disse stykker er som sagt *redigeret* i den arabiske tid. Lietzmann sammenstiller (Beitrag p. 600) en række beviser for, at de er sene. Men kan de bevise mere, end at stykkerne er sent *redigeret?* Kan de bevise, at Johannes overhovedet først sent er kommet til mandæerne? Det forekommer mig tvivlsomt. Han citerer Lidzb., Johsb. p. 73: »Besonders aber spricht für die Jugend der Stücke, dass Johannes in ihnen neben יוהאנא auch יאהיא, d. h. mit der arabischen Form des Namens benannt wird. Selbstverständlich kann hie und da die jüngere Form später eingefügt oder an Stelle von יוהאנא gesetzt worden sein, aber bei den sonstigen Indizien für die Jugend liegt für diese Annahme kein Anlass vor.« Hertil er først at sige, at de nævnte indicier kun beviser, at stoffet er sent redigeret, ikke, at det i sig selv er sent, dernæst, at man maa spørge, om ikke selve navnet Johanas tilstedeværelse viser tilbage til en ældre tradition. Det er meget paafaldende, at af to stykker, som vi nu skal omtale, bruger det ældste, eller det, som rummer den ældste tradition (GR V, 4), navnet Johana, medens det yngste (Johsb. c. 30) siger Jahja.

Den direkte afhængighed af N. T., som ikke kunde paavises i de ovenfor behandlede stykker, er derimod tydelig i et andet stykke af den mandæiske Johannestradition, et stykke, der tillige indeholder en umiskendelig, hadefuld polemik mod kristendommen, noget, som man ved en nøgtern betragtning ikke vil kunne finde spor af i de ovenfor behandlede stykker.

Det drejer sig om *Johsb. c. 30:* Jahja døber Jesus. Stykket staar i det ydre, i form og stil, de andre stykker nær, men naar vi ser paa indholdet, paa hele stykkets holdning, stiller sagen sig som sagt helt anderledes.

»Herlighed stod op over verdenerne[2]).
Hvem sagde til Ischu,
til Ischu Mschiha, Mirjams[3]) søn,
hvem sagde til Ischu,

---

[1]) Jvf. Lidzb., Johsb. p. 70.

[2]) D. v. s. solen stod op, det følgende foregaar tidlig om morgenen, jvf. GR, V, 4 p. 190, 31: »Nu bryder morgenen frem, kom, saa vil jeg døbe dig.«

[3]) Ikke Mirjai som i den med Johanneslegenden beslægtede Mirjailegende.

at han skulde gaa til Jordans bred
og sige til ham (Johannes):
Jahja, døb mig med din daab
og nævn over mig det navn, du plejer at nævne?[1]) . . .«

Der følger nu en lang disput mellem de to, som ender med, at Jesus gentager sin opfordring til Johannes, og fortællingen gaar saa videre (p. 107, 24):

»Da Ischu Mschiha sagde dette,
kom et brev fra Abathurs hus[2]):
Jahja, døb løgneren i Jordan!
Før ham ned i Jordan og døb ham
og før ham op til bredden og stil ham der!
Ruha[3]) tog en dues skikkelse paa
og slog et kors over Jordan,
et kors slog hun over Jordan,
saa vandene antog forskellige farver[4]),
og hun sagde:
Jordan, du helliger mig,
og du helliger mine syv sønner[5]).«

Det citerede stykke adskiller sig afgørende fra de i det foregaaende behandlede. Der drejede det sig om apokryfe legender, folkelige overleveringer, her om en bevidst fordrejning og forvrængning af den nytestamentlige fortælling om Jesu daab. Denne forvrængning er et led i den polemik mod den byzantinske kristendom, som spiller saa

---

[1]) Jvf. GR V, 4 p. 190, 25 ff.

[2]) Jvf. Johsb. p. 110, 13. Abathur (אבאתור, med tonen paa anden stavelse, jvf. Petermann, Reisen II p. 450 lin. 4), som ellers plejer at indtage trediepladsen i rækken af guddommelige personer (Livet, det andet Liv eller Joschamin, Abathur og hans søn Ptahil), synes her at faa tillagt mere selvstændig betydning. Jeg gaar ikke nærmere ind paa de problemer, der knytter sig til denne skikkelse. Hvis navnet er persisk (se Andreas hos Lidzb., Johsb. p. XXIX), hører han formodentlig til de yngre skikkelser i den mandæiske litteratur, ja han gør det vel i ethvert tilfælde, jvf. Bousset, RM p. 197.

[3]) Aanden, for mandæerne en djævelsk, kvindelig personlighed.

[4]) Altsaa ikke længere var »hvide« og rene, som mandæernes daabsvand skal være.

[5]) Nml. planeterne, de onde magter. Meningen er maaske denne: Jesus betragtes, som i visse, sene, dele af den mand. litteratur, som en af planeterne; hans daab er en helligelse af dem alle og deres moder, jvf. Reitzenstein, Vorgeschichte p. 141.

stor en rolle i de mandæiske skrifter, og har ganske særlig sit sidestykke i GR II, 1 §§ 140 ff., hvor Jesu ord og undere skildres som lutter løgn og bedrag. I de ovenfor behandlede legender er der ikke tale om en saadan benyttelse af N. T., ligesaa lidt som der er spor af polemik mod kristendommen, kun mod jødedommen. Det er sandt, at i en vis gren af den mandæiske overlevering blandes de to ting sammen, men det er der ikke tale om her. Vi skal senere komme tilbage til dette spørgsmaal.

Vi har endnu en tredie overlevering om Johannes, nemlig i *GR V, 4*. Dette stykke handler om, hvordan Johannes (Johana) døbes af Manda d'Hajje, altsaa ikke af Anosch-Uthra, der ellers er den, der i Johannesfortællingerne optræder som guddommeligt sendebud.

Der fortælles i GR V, 4, hvordan Manda d'Hajje i skikkelse af en lille dreng paa 3 aar og 1 dag kommer til Johannes ved Jordan for at døbes af ham[1]), men da de kommer til vandet, sker der forunderlige ting: da floden ser Manda d'Hajje, hopper og springer den, saa den er nær ved at skylle Johannes bort, et straalende lys lægger sig over vandet, og fiskene og fuglene synger Manda d'Hajjes pris. Da siger Johannes: »Du er jo selv den, i hvis navn jeg har døbt med den levende daab . . . . i hans navn, som aabenbarede sig for mig, i den kommendes navn, som skal komme, og i den skjulte Manas (guddoms) navn, som skal aabenbare sig.« (Ginza p. 193, 6 ff.). Han beder saa om selv at blive døbt, men denne daab er ensbetydende med hans død; legemet bliver tilbage, men sjælen føres gennem de forskellige sfærer til Livets hus.

Fortællingen benytter, som Lietzmann[2]) betoner, i udstrakt grad

---

[1]) Aabenbaringer af Jesus som et barn har vi ogsaa ellers exempler paa. Hippol. Ref. VI, 42,2, p. 173 Wendland: Καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων, ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον. Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos ed. F. Blatt (ZNW, Beiheft 12, 1930), p. 66: παρεγένετο ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν ['Ανδρέαν], γενόμενος ὅμοιος μικρῷ παιδίῳ ὡραιοτάτῳ εὐειδεῖ. I oldkirkelige billedfremstillinger af Jesu daab kan man jo ogsaa undertiden se Jesus fremstillet som et barn; materialet hos M. Goguel, Jean-Baptiste p. 205 ff., jvf. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, p. 269, 3. Goguel vil forklare det udfra den kristne barnedaab, Bultmann udfra de traditionelle fremstillinger af daabshandlingerne i mysterierne, hvor daabskandidaten afbildes i lille figur ved siden af den døbende guddom. Sagen var maaske nærmere undersøgelse værd. Det kunde ogsaa være interessant at faa noget at vide om sammenhængen mellem barnet, der kommer for at døbes ved Jordan, og Christophorus-legenden.

[2]) Beitrag p. 597 f.

stof, der var gængs i syriske forfatteres skildringer af Jesu daab. Den mandæiske forløser træder i Jesu sted, blot er det ham, der døber Johannes, og ikke omvendt[1]). Denne fortælling i Ginza er altsaa en parallel til Johsb. c. 30, men hvilken forskel er der ikke! I Johsb. en hadefuld forvrængning af N. T.s beretning, i Ginza overtagelse af de kristne syreres poetisk skønne overlevering, hvor den mandæiske forløser uden polemik af nogen art træder i Jesu sted. Det peger efter min mening hen paa en tid, da mandæerne endnu ikke var stødt sammen med den byzantinske kristendom, men det viser samtidig, at mandæerne engang har staaet i et vist, positivt forhold til kristendommen. Vi skal i det følgende finde mere, der taler for det samme.

Lietzmann udtaler selv[2]), at »obwohl es allgemein anerkannt ist, dass mancherlei Schichten in diesem Schrifttum übereinanderliegen, ist eine systematische Verarbeitung und Sonderung der Teile der Literatur wie des Systems nicht erfolgt«. Det maa meget beklages, at han ikke har set, at netop ved disse forskellige fortællinger om Johannes maa der foretages en saadan sondring[3]).

Hvad Lietzmann anfører til gunst for fortællingens sene herkomst, vejer ikke meget. Han henviser til, at stykket har berøringspunkter med et stykke (Qolasta c. 75) i de mandæiske liturgier. Det drejer sig især om den ovf. citerede formel, hvormed Johannes døbte; den gaar tilbage til Matth. 3, 11 og 11, 3. Heri har Lietzmann sikkert ret — af den grund, at selve fortællingen jo utvivlsomt hviler paa den evangeliske beretning formidlet ved den syriske tradition. Lietzmanns begrundelse er derimod forkert og kun egnet til at forvirre begreberne. Han henviser til, at formlen ogsaa forekommer i den liturgiske bøn Lit. p. 130 f. (c. 75), »und dieses Gebet arbeitet nachweislich mit neutestamentlichem Material, und zwar in einer Art, die für das Verständnis aller dieser christlichen Deformationen höchst lehrreich ist.« Det paaviselige nytestamentlige materiale er Jesu ord paa korset: »Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?« (Mk. 15,34; Mt. 27, 46). Dette ord lægges i den mandæiske text i munden paa det onde væsen Ruha: »El El, min Gud (עיל עיל אלאהאי), hvorfor har

[1]) At vi ogsaa indenfor kristendommen kan spore en tilbøjelighed til at lade det være Jesus, der døber Johannes (se Reitzenstein, Vorgesch. p. 271 f.), er ikke mærkeligt. I Zacharias-apokryfen VI, 4 (Behrendts p. 78) døber Jesus baade Johannes og hans fader Zacharias.

[2]) Beitrag p. 596.

[3]) Det samme maa siges om Loisy, Mandéisme, hvis behandling af spørgsmaalet »le mandéisme et Jean-Baptiste« (p. 27—46) derfor er utilfredsstillende.

du fjernet mig og afskaaret mig og forladt mig?« Denne anvendelse af N. T. er af ganske samme kaliber som den, vi fandt i fortællingen om Jesu daab i Johsb. c. 30, men vidt forskellig fra anvendelsen af N. T. i fortællingen om Manda d'Hajje og døberen i GR V, 4, hvor bl. a. ordet om »den som kommer« er anvendt paa Manda d'Hajje uden polemik af nogen art. Derfor er det ogsaa forkert at slaa anvendelsen af det samme ord i Qol. c. 75 i hartkorn med den hadefulde anvendelse af Jesu korsord i Ruhas mund sammesteds. Det, at de to ord findes indenfor det samme afsnit af liturgierne, er ikke nogen gyldig grund herfor. Stykket er nemlig ikke nogen enhed; det er redigeret i arabisk tid, som det fremgaar af en udtalelse om nogle mennesker, der »bøjer sig for en hvælving og tegl« (Lit. p. 131, 14)[1]), men det hindrer jo ikke, at der kan være meget gammelt materiale, og deriblandt netop ogsaa ordet om »den som kommer«, i stykket. Vi skal senere[2]) se, at dette virkelig er tilfældet, og at de ting, som Lietzmann støtter sig paa, Jesu korsord i Ruhas mund (Lit. p. 127, 10 ff.) og den iøvrigt dunkle omtale af »hvælvingen«, just er dem, der tydeligst gør indtryk af at være indskud i en ældre, overleveret sammenhæng[3]).

Vi maa altsaa holde fast ved, at den anvendelse af den evangeliske overlevering, vi finder i GR V, 4, peger hen til en tid, der ligger forud for modsætningsforholdet til den byzantinske kirkes kristendom.

Efter at vi er blevet klare over karakteren af disse forskellige Johannesfortællinger, volder det os ingen vanskeligheder at komme til rette med endnu et lille Johannesstykke, som vi nu kort vil betragte, nemlig *GR II, 1* § *151—153.* (Pet. 57, 4 ff.)

§ 151: »Videre fødes i hin tidsalder et barn, hvis navn kaldes Johana, søn af Aba Saba Zakria, som han fik i sin alderdom ved udløbet af hundrede aar. Hans moder, kvinden Enischbai, var svanger med ham og fødte ham i sin alderdom. Naar Johana i hin Jerusalems tidsalder bliver stor, vil troen bo i hans hjerte, og han tager Jordan og forretter daaben i 42 aar, førend Nbu[4]) ifører sig et legeme og kommer ind i verden.

§ 152: Og medens Johana lever i hin Jerusalems tidsalder og tager Jordan og forretter daaben, kommer Ischu Mschiha. I ydmyghed

---

[1]) Om dette udtryk se Lidzb., Johsb. p. 114 anm. 2.

[2]) nf. p. 84 f.

[3]) Ogsaa Reitzenstein, Vorgeschichte p. 276, er klar over stykkets sammensatte karakter, uden at han dog nærmere gaar ind paa sagen.

[4]) Planeten Merkur, som Kristus ofte identificeres med.

gaar han, lader sig døbe med Johanas daab og bliver vis ved Johanas visdom. Saa fordrejer han Johanas tale, forandrer daaben i Jordan, fordrejer Kuschtas (»sandhedens«) ord og prædiker uredelighed og løgn i verden.

§ 153: Paa den dag, da Johanas maal er fuldt, kommer jeg selv[1]) til ham og viser mig for Johana som en lille dreng paa 3 aar og een dag. Jeg taler med ham om daaben og belærer hans venner. Saa fører jeg ham ud af legemet og lader ham stige op med sejr[2]) til den verden, som helt er herlighed . . .«

Lietzmann[3]) har ret i, at hele dette afsnit er sent, da det staar »inmitten einer Polemik gegen byzantinisches Christentum und den »Rhomäer«[4]) Christus (§ 140. 154. 156. 158)« og, tilføjer vi, »Nbu Christus« (§ 146. 159), men dermed er sagen jo ikke afgjort. Dette sent redigerede stykke er, saadan som det ofte er tilfældet i de mandæiske skrifter fra yngre tid, sammenstillet af forskellige overleveringer, og vi genkender tydeligt disse overleveringer fra det foregaaende: i § 151 Johannesbogens fødselslegende, i § 152 den forvrængede fortælling om Jesu daab fra Johsb. c. 30 og endelig i § 153 Johannes' daab ved forløseren Manda d'Hajje fra GR V, 4[5]).

Hele dette afsnit bringer os altsaa ikke noget nyt; vi har med hensyn til spørgsmaalet »mandæismen og Johannes døberen« disse enkelte, hver for sig særprægede overleveringer at holde os til. Alle overvejelser om forholdet mellem mandæerne og døberen maa tage deres udgangspunkt i en betragtning af hver enkelt overlevering, saadan som vi kort har forsøgt det i det foregaaende. Hvis man begynder med at betragte disse hver for sig saa forskellige overleveringer under eet, kan resultatet aldrig blive rigtigt. Om vi ad vor vej vil naa til et sikkert resultat, er et andet spørgsmaal, men gør vi det

---

1) Den talende er Hibil-Ziwa (jvf. GR II, 1 § 12), der undertiden vexler med Manda d'Hajje, saaledes f. ex. GL I, 3 p. 442, 8. 20. Hibil findes ogsaa et par andre steder som en lille dreng (GR X p. 243, 23 ff.; Lit. p. 248, 9), men den primære i denne rolle er vel Manda d'Hajje, der aabenbarer sig saadan for Johannes GR V, 4, det sted, som jo GR II, 1 § 153 er afhængig af.

2) Om dette udtryk, ואכותא, jvf. nf. p. 77 anm. 1.

3) Beitrag p. 597.

4) »Byzantineren«, et i disse polemiske sammenhænge hyppigt forekommende tilnavn til den forhadte Kristus, jvf. Lidzb., Ginza p. 49 anm. 3.

5) Jeg har tidligere anført dette mod Lietzmann, RHPR Strasbourg, XIII, 1933, p. 183 f.

ikke, er det i hvert fald ikke, fordi udgangspunktet har været forkert[1]).

Den vigtigste slutning, som vi kan drage af det foregaaende, er, at Johannes maa have været kendt af mandæerne, før de stødte sammen med den byzantinske kristendom, eller med andre ord: døberen maa have hørt med til den mandæiske tradition fra gammel tid. Vi vender os altsaa imod den af flere andre foruden Lietzmann repræsenterede opfattelse, ifølge hvilken Johannes først sent er overtaget af mandæerne[2]).

Ogsaa ifølge Brandt er døberen først sent kommet indenfor mandæernes synsvidde. »Eine ganz neue Erscheinung im mandäischen Gesichtskreis ist Johannes der Täufer«, siger han under kapitlet »Christlicher Einfluss« i sin »Die Mandäische Religion«[3]). Det er nu ganske interessant at se, at han inddeler dette kapitel i to hoved-

[1]) Hvad vi ellers har af stof om Johannes, er kun lidt og ubetydeligt og interesserer os ikke foreløbig. I det følgende skal vi ved lejlighed ganske kort omtale det.

[2]) Se saaledes Schlier, Zur Mandäerfrage p. 83: »Im Ganzen . . . ist jedenfalls der Nachweis erbracht, dass die Gestalt des Johannes nicht zu den alten mandäischen Traditionen gehört.« Han henviser til Büchsel, ZNW 1927, 222 ff.; Peterson, ZNW 1928, 85 ff.; Lagrange, RB 1928, 29; Goguel, Jean-Baptiste p. 119 ff. Vi tilføjer: Pallis p. 172; Tondelli p. 73; Loisy p. 27; Thomas p. 262. Loisy's standpunkt er besynderligt, hvad jeg har gjort opmærksom paa i RHPR, Strasbourg, 1937, 378 f. Han taler (p. 27) »d'une utilisation relativement tardive du personnage de Jean pour la polémique mandéenne contre le christianisme et pour la recommandation du mandéisme devant l'islamisme«. Dertil er at sige, at hvis det første er rigtigt, er det andet udelukket. Mandæerne har selvfølgelig ikke overtaget Johannes to gange, hvad de efter Loisy's fremstilling maa have gjort. Modsætningen til den byzantinske kristendom ligger et godt stykke tid forud for modsætningen til Islam (herom mere siden), og mandæismens forhold til de to modstandere udtrykker Loisy rammende p. 87: »L'Islam est le plus redouté, mais le christianisme est plus abhorré que l'islamisme, ou plutôt la doctrine mandéenne s'est définie avant l'Islam contre le christianisme.« Havde Loisy endda ment, at Johannes var overtaget til brug mod kristendommen, og at de forskellige overleveringer om ham saa siden var samlet og redigeret for bedre at gøre indtryk paa araberne, var der en vis mening i hans standpunkt, men han udvikler udførligt p. 16 ff., hvordan mandæerne for at gøre sig gældende overfor araberne dels samler sig en hellig skrift (hvad der vel er rigtigt), dels skaffer sig en profet. »De prophète ils manquaient terriblement, n'en ayant sans doute jamais eu.« (p. 17). De vælger saa Johannes: »Jean-Baptiste était disponible, ses sectateurs ayant depuis longtemps disparu lorsque les Mandéens jugèrent bon de l'accaparer.« (p. 18).

[3]) p. 137.

afsnit: A. Neue Vorstellungen, B. Befreundung und Verfeindung mit dem Christentum. Jeg er, som det fremgaar af det foregaaende, af den mening, at man indenfor mandæismen maa skelne mellem to perioder af forhold til kristendommen, en periode, hvor man har staaet i et modtagende, ikke fjendtligt forhold til den, og den byzantinske med dens stærke modsætningsforhold, og jeg vil mene, at vejen til en løsning af det mandæiske spørgsmaal gaar igennem denne indsigt. Brandt har, som hans kapiteloverskrift B viser, i virkeligheden været paa det rette spor, men han har staaet sig selv i vejen, fordi han begyndte fra den gale ende, nemlig med det »polyteistiske stof« og lod det være det primære i mandæismen. Derfor kunde han ikke faa nogen rigtig plads i sit system til de ovenfor nævnte »neue Vorstellungen«.

Disse omfatter to vigtige afsnit, GR V, 2 og GR V, 4. Brandt har set, at begge er ret gamle. GR V, 2 er efter ham optaget fra den satornilianske gnosis[1]), og GR V, 4 er den ældste af de mandæiske døbertexter[2]), men begge staar i virkeligheden hos Brandt som et par fremmedlegemer, hvis tilstedeværelse han ikke tilfredsstillende kan forklare. I hvert fald maa man sige, at hvis han selv har været tilfreds med sin forklaring, maa han, sine fortjenester til trods, have manglet et sundt historisk judicium, og det har været skæbnesvangert for den senere forskning, at den uden videre har taget Brandts forsøg paa forklaring for gode varer. Brandt siger saadan: »Die Mandäer haben sich diese Erzählungen gefallen lassen, nicht allein ohne zu ahnen, dass sie von dem Herrn der Christenheit berichten, sondern auch ohne zu ihrem Inhalt theologisch Stellung zu nehmen.«[3]) Om døberfortællingen GR V, 4 hedder det: »Dass die Gestalt des Täufers leicht in Aufnahme kam, darf nicht Wunder nehmen. Die von ihm berichtete Taufe reichte völlig hin, ihm die mandäischen Herzen rasch zuzuwenden; — die *Quelle* der Kunde änderte daran nichts.«[4]) Det sidste er en forlegenhedsudvej, og senere, i »Die Mandäer«, prøvede han paa en anden maade, men ikke bedre, at komme tilrette med denne text. Han siger der (p. 51): »Von dem Täufer Johannes handelt im Sidrā rabbā (d. v. s. Ginza) ein einziger Traktat . . ., der lange Zeit kaum

---

[1]) p. 136.
[2]) p. 137.
[3]) Die Mandäer p. 23. — Hvor forkert dette sidste er, især med hensyn til GR V, 2, skal vi senere se. Dette stykke er i virkeligheden en genuin bestanddel af mandæismen. At det saa ogsaa staar den satornilianske gnosis nær, hvad Brandt har ret i, er ikke uden interesse.
[4]) Rel. p. 139.

beachtet wurde (!). Später aber, als die letzten Zusätze und einige Titel zu den Schriften des Genzā verfasst wurden (r. 57, 4—23; 213, 10; 218, 23)[1], brach die Periode an, in welcher die Mandäer ihr grösstes Interesse der Figur des Täufers zuwandten, ... weil sie schon angefangen hatten, sich bei den muslimischen Behörden auf ihn zu berufen als auf den Propheten ihrer Religion?«

Det forekommer mig, at den eneste sandsynlige forklaring paa GR V, 4's existens er den, at der var en tid, da mandæerne ikke havde nogen grund til at tage anstød af »kilden«; den hørte ganske simpelt hjemme i de samme kredse, hvor de selv hørte hjemme.

At mandæerne fra gammel tid har kendt døberen, fremgaar altsaa for os af GR V, 4. Men har dette været tilfældet, er det nærliggende at antage, at ogsaa fødselslegenden i Johsb. er et udtryk for dette gamle bekendtskab. Læser man uden forudindtagethed disse historier igennem, indeholder de blot beretningen om de underfulde begivenheder, der skete ved døberens fødsel og hans fremtræden som profet. Han er selv jøde, af jødisk slægt, men han bryder med jødedommen. Derimod er der ikke tale om polemik mod de kristne. Hvordan mandæisk polemik mod kristendommen former sig, saa vi i Johsb. c. 30, en helt anden tradition, som man ikke, saaledes som Lietzmann gør[2], har lov til at blande sammen dermed, bare fordi den ogsaa staar imellem Johannesfortællingerne.

Naar man ofte antager, at døberen først sent er optaget af mandæerne, nemlig til brug i polemikken mod kristendommen[3], kan man altsaa ikke paaberaabe sig disse fortællinger. Selve det, at der knyttes underfulde begivenheder til døberens person, er ikke polemisk; det kender vi jo ogsaa andre steder fra, baade i N. T. (Lukasevangeliet)[4] og udenfor (jvf. det ovf. anførte). Det er ikke noget for mandæerne særegent. Hvorfor saa ikke lige saa godt stille den mandæiske overlevering paa linie med de andre Johanneslegender, vi kender?

---

[1]) r. 57, 4—23 er det ovf. behandlede GR II, 1 §§ 151 ff. Forøvrigt hører dette stykke nøje sammen med det foregaaende og efterfølgende; men hele sammenhængen er sen. r. 213, 10 og 218, 23 er indledning og slutning til GR VII, en samling visdomssprog, der med disse indledningsog slutningsbemærkninger tillægges Jahja, Zakrias søn.

[2]) Beitrag p. 601.

[3]) Pallis p. 172; Büchsel, ZNW 1927, 226 f.; Tondelli, Mandeismo p. 73; Loisy p. 27.

[4]) Spørgsmaalet, om vi i Lukasevangeliets fortællinger om Jesu fødsel har oprindelige døberlegender, finder jeg det ikke paakrævet at komme ind paa her.

Bultmann gør i sin anmeldelse af Lietzmanns afhandling nogle interessante bemærkninger[1]). Han har i det store og hele ladet sig overbevise af Lietzmanns fremstilling, men alligevel staar den mandæiske Johannestradition for ham som en gaade; han maa spørge: »Aber woher stammt die mandäische Johannestradition?«[2]) Han mener ikke, at den kan stamme direkte fra N. T., og han bemærker nu videre: »Nun scheint mir sehr eigentümlich zu sein, dass der grosse Johannesabschnitt im Johannesbuch sich in seiner Haltung zum Judentum von der sonstigen antijüdischen Polemik der Mandäer unterscheidet. Der Abschnitt ist nicht einheitlich; aber in den für diese Frage wichtigen Stücken ist die Stellung zum Judentum doch offenbar freundlich. Das Rätsel der Herkunft dieser Texte ist jedenfalls noch nicht gelöst.«[3])'

Bultmann rører her ved et vigtigt punkt. Vi maa dog lige anholde hans bemærkning om, at disse stykkers stilling til jødedommen skulde være »freundlich«; det er den dog ikke, Johannes bryder med jødedommen, og for saa vidt staar stykkerne paa linie med andre steder, hvor der polemiseres mod jødedommen. Mandæerne har altid staaet i modsætning til jødedommen, men ganske vist antager polemikken i visse sene stykker en særlig hadefuld karakter, saaledes i den sene GR IX, 1 p. 225, 16 ff., og tillige identificeres jøderne ofte i denne sene tid med de forhadte kristne, hvad der jo ikke skulde gøre polemikken blidere. Set paa baggrund heraf maa man sige, at tonen i de omhandlede stykker af Johanneslegenden er overordentlig fredelig, og det giver os et meget vigtigt argument imod Lietzmann og hans meningsfæller: man kan slet ikke tænke sig, hvordan mandæerne i denne sene tid kunde optage disse fortællinger, som lader deres store profet være en jøde, søn af fromme jødiske forældre.

Selve den sene tilegnelse af stoffet er altsaa vanskelig forklarlig. Men ogsaa, at de netop skulde vælge Johannes, er besynderligt og lader sig ikke forsvare. Vi maa her gøre nogle bemærkninger med hensyn til Johannes' stilling i polemikken mod kristendommen.

Det eneste sted, hvor Johannes optræder overfor Jesus som dennes overmand, er Johsb. c. 30, hvor den nytestamentlige fortælling om Jesu daab er benyttet. Paa det tidspunkt, hvor mandæerne følte trang til at polemisere imod den byzantinske kristendom, har de ogsaa stiftet bekendtskab med de evangeliske beretninger (jvf. GR II, 1

---

[1]) ThLZ 1931, 577 ff.

[2]) Paa ganske lignende maade ser Leipoldt i *sin* anmeldelse, ThLBl 1931, 97 ff. sig nødsaget til at spørge.

[3]) Anf. st. sp. 579 f.

§§ 151 ff.)[1]) og har benyttet dem til deres polemik. Ikke saa sært, at de, en døbersekt, da ogsaa har kastet sig over Jesu daab, hvor Johannes naturligt for dem maatte staa som den overlegne og Jesus som bedrageren, men dette skal ikke forstaas saadan, at de har tilegnet sig Johannes, fordi de ved at stifte bekendtskab med N. T. i ham fandt en værdig modstander til Kristus[2]).

Den modstander og overmand, som mandæerne stiller op overfor Kristus, er overhovedet slet ikke Johannes, men Anosch-Uthra. Ham er det, der gør undergerninger i Jerusalem[3]), medens Jesu ord og gerninger er trolddom og bedrag[4]). Det er Anosch, der afslører hans bedragerier, saa hans egne tilhængere, jøderne[5]), korsfæster ham[6]). Naar Reitzenstein vil identificere Johannes og Anosch[7]), finder det ingen støtte i texterne, der tværtimod tydeligt taler imod en saadan identification; i selve Johanneslegenden skelnes de to klart fra hinanden: det er Anosch, der frelser barnet fra jødernes efterstræbelser Johsb. p. 116, og p. 118 fører de to en samtale med hinanden[8]). Lagrange betoner med rette, at inkarnationstanken er fuldstændig fremmed for mandæerne, »l'incarnation est aux antipodes de la doctrine mandéenne«[9]). Selv om Johannes' fødsel og fremtræden som profet er forbundet med overnaturlige begivenheder, er han ikke derfor mandæernes forløser. Heller ikke i GR V, 4 er han det — trods Reitzenstein. I GR V, 4 fortælles, at Johannes efter sin død, som jo indtræder, da han døbes af Manda d'Hajje, af denne føres forbi de forskellige

---

1) Ogsaa Paulus' navn kender de, jvf. omtalen af »Christus-Paulis« Johsb. c. 30, p. 108, 6 ff.

2) Schlier p. 83: »Die Antwort, dass eine grössere Bekanntschaft mit der christlichen Tradition die Ursache gewesen sei, ist viel zu allgemein und setzt eine Auslegung der Evangelientexte voraus, die in ihnen Johannes als Gegner Jesu erkannte. Das ist aber eine viel zu modernhistorische Erkenntnis, als dass man sie den Mandäern zutrauen könnte.« (Dette imod Lagrange, RB 37, 1928, p. 29.)

3) GR I § 201: »Han gaar og kommer i Paltus', verdens konges, aar. Enosch-Uthra kommer til verden med den høje Lyskonges kraft. Han helbreder de syge, gør de blinde seende etc. . . .« Jvf. det sene stykke »Anosch-Uthra i Jerusalem«, Johsb. c. 76. Om den mandæiske forløsers optræden i Jerusalem iøvrigt mere nedenfor.

4) GR I § 198 f.; II, 1 § 131 ff. 140 ff.

5) For den sene forfatter gaar jøder og kristne i eet.

6) GR II, 1 § 156.

7) ZNW 1927, p. 47. 50 f.; Vorgeschichte p. 274 f. Saaledes ogsaa Bauer, Joh., 1925, 21.

8) Imod Reitzenstein se især Büchsels gendrivelse, p. 222 ff., endvidere Lagrange RB 1928, 23. 30; Loisy p. 28.

9) RB 1928, 23. Saaledes allerede Brandt, Rel. p. 156.

»vagthuse« (מאטאראתא), som sjælen maa passere for at komme til lysstedet, og tilsidst befinder sig paa »det sted, som helt er lys«, og her beder han en bøn gaaende ud paa, om alle de sande og troende mennesker, som er tegnet med Livets tegn, døbt med den rene daab, og over hvem det vældige, første Livs navn er nævnet, maa »stige op«, ligesom han selv er »steget op« (Lidzb. 196). Her i GR V, 4 finder nu Reitzenstein[1]) en »noch erkennbare Johannestradition«, som skildrede »die Himmelswanderung des Johannes und seine Erhebung zum bar naṣa«, og lidt senere[2]) siger han: »Weiter erscheint Johannes als der Religionsgründer, wenn er nach der eigenen Auffahrt verordnen kann, dass ebenso wie er alle frommen Mandäer, der ganze Stamm der Seelen, welche die Taufe empfangen haben, aufsteigen sollen.« Hertil bemærker Loisy[3]) med rette: »Jean n'ordonne rien, il prie; il ne paraît ni en Sauveur ni en fondateur de la religion; il n'est qu'un simple croyant, un témoin de la vérité, un type de sauvé, introduit au ciel par le grand Sauveur Manda d'Haiyê.« Ligesaa vender Loisy[4]) sig med rette imod Reitzensteins opfattelse af Johsb. p. 83, 18 ff. Det hedder her:

»Den klædning, som det første Liv har givet manden Adam, den klædning, som det første Liv har givet manden Rām, den klædning, som det første Liv har givet manden Schurbai, den klædning, som det første Liv har givet manden Schum bar Nū, har det nu givet dig. Dig har det givet den, Jahja, for at du skal stige op og med dig stige op —[5]). Det skrøbelige hus lades tilbage i ørken[6]). Enhver, som befindes skyldfri, stiger op til dig til lysstedet; enhver, som ikke befindes skyldfri, kræves til regnskab i vagthusene.«

Der hentydes her til den i GR I §§ 180 ff. og flere steder[7]) omtalte lære om de fire tidsaldre, der hver har sit mandlige og kvindelige »hovede«, fromme mennesker, ikke at forvexle med de guddommelige »vogtere«, der forskellige steder tildeles tidsaldrene[8]). Loisy for-

---

[1]) Vorgeschichte p. 271.
[2]) Vorgeschichte p. 274 f.
[3]) Mandéisme p. 31.
[4]) Mandéisme p. 34 f.
[5]) Her mangler maaske nogle ord, men meningen fremgaar tydeligt af det følgende.
[6]) Om texten se Lidzb., Johsb. II, 84 anm. 1. Meningen er: legemet lades tilbage i denne verden.
[7]) Se Lidzb., Johsb. II, 93 anm. 4.
[8]) Odeberg, Religionsanschauung p. 17 f. 9 f.

klarer derfor rigtigt det citerede sted paa følgende maade: »Ici, pour la gloire de Jean, . . . on le met en parallèle avec les chefs des quatre âges et on lui signifie que le vêtement de gloire que la Vie a donné après sa mort à Adam, qu'elle a donné dans les mêmes conditions à Ram, à Shurbaï et à Shum-bar-Nū, est pareillement réservé à lui Iahiâ, comme à ceux qui après lui seront justes comme lui. Reitzenstein[1]) s'est imaginé trouver là son idée de l'Homme divin qui se serait incarné dans Adam, dans Ram, dans Shurbaï, dans Shum-bar-Nū et dans Jean-Baptiste! Il n'était pas possible de méconnaître plus radicalement la condition humaine des cinq personnages ici mentionnés.« Der er her overhovedet ikke tale om inkarnation; den klædning, som Johannes iføres, er ikke legemet, men »c'est le vêtement de splendeur dont Manda d'Haiyê a revêtu Jean après l'avoir tiré de son corps de chair[2]). Ce vêtement n'est pas un corps, et il est de même nature en tous les élus.«

Johannesfortællingerne taget for sig kunde jo nok give indtryk af at ville skildre Johannes som sektens grundlægger; men at mandæerne selv ikke har opfattet dem saadan, fremgaar ogsaa af fremstillingen hos Siouffi, hvis hjemmelsmand lægger sig sagen tilrette paa følgende maade: »Depuis longtemps, les Soubbas n'existaient plus, attendu que leurs évêques et prêtres étant tous morts, ils étaient restés sans pasteurs, et avaient fini par se mêler avec une secte israélite qui n'admettait pas la circoncision, et avec laquelle ils s'identifièrent, pour ne faire presque qu'une seule secte. De cette situation résulta que pas une âme n'allait pas à Olmi-Danhouro (»Lysverdenerne«), qui est le paradis.« Disses beboere beklager sig da til den øverste guddom, som saa tager affære og lader Johannes blive født[3]). Johannes er altsaa sektens fornyer og genopliver. Interessant er det ogsaa her at lægge mærke til, hvordan fortælleren kommer tilrette med overleveringens jøder, som Johannes selv udgik fra, og blandt hvem han vandt sine første tilhængere: det var ikke ortodoxe jøder, men en jødisk sekt, der ligesom mandæerne forkastede den forhadte omskærelse! Dette er ikke

---

[1]) Vorgeschichte p. 274.

[2]) Se GR V, 4 p. 193, 27 ff. Om der i sammenhængen (Johsb. c. 19) særlig er tænkt paa GR V, 4, er nu ikke engang sikkert. Jahja fortæller blot om, hvordan hans sjæl ligesom enhver anden from mandæers stiger op til Livet efter ved henvisning til sit fromme liv at have godtgjort sin adkomst dertil overfor planeterne, der vil spærre den vejen. Paralleler dertil findes talrige steder i hymnerne om sjælens opstigen, som vi senere skal behandle.

[3]) Siouffi p. 4.

historie, men tilrettelæggelse af overleveringen, saa den passer med de mandæiske anskuelser.

Men naar det saaledes har vist sig, at Johannes ikke af mandæerne er blevet opfattet hverken som grundlægger af deres religion eller som deres forløser, er dermed den væsentligste støtte faldet for den opfattelse, at han skulde være blevet optaget af dem til hjælp i kampen mod den byzantinske kristendom[1]).

Endnu et argument har man anført for, at Johannes skulde være sen i mandæismen, nemlig det, at han overhovedet ikke findes omtalt i de mandæiske liturgier[2]). Dertil er imidlertid at sige, at Johannes ifølge mandæerne ikke er den, der har indstiftet daaben[3]), saa at der af den grund skulde være særlig anledning til at vente ham omtalt i liturgierne. I det hele taget fremgaar det tydeligt af texterne, at Johannes af mandæerne som af de kristne er blevet betragtet ikke som forløser, men som den store profet og moralprædikant, der optræder i en højeres navn. »Les Mandéens anciens eux-mêmes ne lui attribuent aucune part à la révélation de leurs croyances. Il est un prédicateur de morale, rien de plus.«[4]) Han kaldes jo ligefrem profet, Johsb. p. 80, 26; 82, 5 f., og som saadan er det han skildres helt igen-

---

[1]) Jeg finder en forbundsfælle i Drower p. 3, der dog ikke nærmere begrunder sit standpunkt.

[2]) Lietzmann p. 596 f. 601. Loisy p. 27. — Ifølge Siouffi p. 78 f. forekommer Johannes' navn i daabsritualet; Brandt, Rel. p. 225 f. finder det med rette paafaldende, men søger at finde en forklaring, som vi dog lader staa for hans regning. If. Drower p. 3 er »Siouffi's story . . . a fiction«.

[3]) Reitzenstein, ZNW 1927, 60 hævder dette (ligesaa Behm p. 17), men det lader sig ikke bevise, jvf. Büchsel p. 220, 4. Daaben er indstiftet af Hibil-Ziwa, som har bragt den fra lysverdenen, GR p. 19, 25; Adam blev døbt med den som den første, GR p. 51, 3, jvf. Lit. p. 54 ff. Daaben er altsaa ældre end Johannes. (Se Büchsel p. 220). Naar der i fødselslegenden Johsb. p. 80, 25 ff. 82, 8 f. tales om »Johannes' daab«, betyder det ikke, at han indstifter den; den har ifølge mandæisk betragtning existeret længe iforvejen, Johannes administrerer den kun, og præsterne i Jerusalem stilles ved hans fremtræden overfor valget imellem at antage eller forkaste den.

[4]) Lagrange, RB 1928, 29. Jvf. Schlier p. 33: ». . . besser wohl, *der* prédicateur de morale.« Drower p. 2 f.: »John the Baptist . . . could not with accuracy be described as »their prophet« (nml. saadan som Jesus er de kristnes og Muhammed muhammedanernes profet) . . . Mandaeans do not pretend that either their religion or baptismal cult originated with John; the most that is claimed for him is that he was a great teacher, performing baptisms in the exercise of his function as priest, and that certain changes, such as the diminution of prayer-times from five to three a day, were due to him.«

nem. Kapitlerne 19—25; 27—33 i Johannesbogen har allesammen overskriften »Jahja prædiker i nætterne, Johana i nattens aftener«, og i GR VII lægges en række visdomssprog ham i munden.

Om der har existeret endnu flere ord eller »taler« af Johannes, er ikke godt at vide. Indledningen til GR V, 4 lyder: »Dette er Johannes døberens ord, da han tog Jordanen af levende vand, døbte med den levende daab og udtalte Livets navn derover.« Da der ikke er noget i stykket, der svarer dertil, er de udtalelser af Johannes, der hentydes til, maaske gaaet tabt[1]). Det kan jo være, de har været identiske med nogle af visdomssprogene i GR VII eller nogle af »prædikenerne« i Johannesbogen; men i hvert fald, hvis disse ubekendte udtalelser har været af samme karakter som de os overleverede, er tabet ikke saa stort.

For saa vidt som mandæerne betragter Johannes som den store profet og morallærer, maa de vel siges at være i overensstemmelse med den historiske virkelighed. Ser vi paa de udtalelser, som lægges Johannes i munden, finder vi imidlertid, at de er udtryk for typisk mandæisk religion og moral; han selv er »das Ideal eines mandäischen Familienvaters und Heiligen«[2]).

Hvad GR VII angaar, saa viser navneformen Jahja, som Lidzbarski i sin indledning til stykket bemærker, at stykket først er nedskrevet i islamisk tid. Det er muligt, hvad Lidzbarski ogsaa bemærker, men ingenlunde sikkert, at Jahja er sat i stedet for et ældre Johana. Hvad derimod indholdet angaar, er der ingen tvivl om, at det i det væsentlige er gammelt stof. En sen bestanddel er Lyskongen p. 214, 3, men denne skikkelse er ofte ved overarbejdelse kommet ind i ældre stof[3]). Stykket er en slags mandæisk katekismus, en mandæisk lære om »de to veje«, og minder i hele sin opfattelse af, hvad der hører til god og til slet livsvandel, om den mandæiske moralkodex, som vi senere skal behandle, og som utvivlsomt hører med til mandæismens ældste bestanddele. Men selv om vi altsaa maa betragte det væsentlige indhold af GR VII som gammelt, har vi ingen

---

[1]) Reitzenstein, MBHG p. 78. — Ogsaa paa koptisk har der existeret nogle »taler af Johannes døberen«, se Ad. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, Strassburg 1902, 103.

[2]) Büchsel p. 222.

[3]) Jvf. nf. p. 148. — Lidzb. anfører (jvf. ogsaa Loisy p. 32), at hele stykket kunde hidrøre fra »Lyskongelæren« med dens skarpe adskillelse mellem lysets og mørkets verden; men det er der ingen grund til at antage, at det gør; mandæismen har fra sin begyndelse været stærkt dualistisk og haft en udviklet sans for, hvad der var moralsk godt og ondt.

garanti for, at det skulde være et udtryk for døberens virkelige forkyndelse. Selv om mandæernes kultiske og moralske forskrifter opviser mange berøringspunkter med de døbersekter, som vi ved har holdt til i Jordanegnene, og selv om nogle af disse forskrifter ogsaa lægges døberen i munden, vilde det dog være halsløs gerning at prøve paa deri at finde rester af hans forkyndelse.

Det samme maa siges om »prædikenerne« i Johsb. Ogsaa de er redigeret i islamisk tid[1]), men rummer ældre stof; vi har ovenfor omtalt c. 19, hvor Johannes taler om sin opstigen til Livet. Det moralske indtager en vigtig plads og stemmer i det store og hele med, hvad vi finder i mandæernes gamle moralkodex. Pallis mener[2]), at der i c. 21 og andre steder særlig skulde være taget sigte paa »mandæernes laster i arabertiden«, »den yppighed og pragtlyst, som senere tider har ført med sig«. Dertil er at sige, at forbud mod utugt, yppighed og pragtlyst, som vi skal se under vor behandling af mandæernes moral, fra den ældste tid har været kendt hos denne sekt. Paa den anden side er det højst rimeligt, at vi i disse stykker har baade ældre og yngre materiale. Ogsaa Lidzb. finder, i c. 28[3]), hentydninger til senere tiders laster.

Men selv om vi maa hævde tilstedeværelsen ogsaa af ældre stof, lader det sig dog ikke gøre med nogen grad af sikkerhed at føre nogetsomhelst af stoffet tilbage til Johannes.

En erindring om den historiske virkelighed kan man maaske finde i c. 31, hvor Johannes vægrer sig ved at tage en hustru og først gør det efter guddommelig befaling, men det viser jo saa samtidig, hvordan man har lagt sig overleveringen tilrette, saa at den kom til at passe med de mandæiske krav: en mandæer skal gifte sig.

Om der findes berøringer med N. T. i disse afsnit, forekommer mig tvivlsomt. Loisy mener det, og naar planeterne i c. 19 (p. 82, 24) spørger den opstigende sjæl: »I hvis kraft staar du der?« minder det naturligvis om fuldmagtsspørgsmaalet i Mk. 11, 28[4]), men har dog næppe noget dermed at gøre; det er et spørgsmaal, som ofte rettes til den opstigende sjæl af planeterne, der vil standse enhver sjæl, der ikke kommer med Livets kraft og med Livets eller Manda d'Hajjes navn udtalt over sig[5]). Det ovf. citerede sted, Johsb. p. 84, 2 ff.: »Enhver, som befindes skyldfri, stiger op til dig (Jahja) til lysstedet; en-

---

[1]) Se især det interessante sted p. 88 ff.
[2]) p. 194. 34.
[3]) p. 101 anm. 1.
[4]) Loisy p. 33.
[5]) F. ex. Ginza p. 518, 3 ff. 520, 35 ff.

hver, som ikke befindes skyldfri, kræves til regnskab i vagthusene«, kan man naturligvis ogsaa godt sammenstille med Mk. 16, 16[1]), men afhængighed er der ikke tale om. Ordene er udtryk for mandæernes dualistiske betragtning og har masser af paralleler i den mandæiske litteratur, f. ex. GR I § 131. Johsb. p. 244, 18 ff.

I Johsb. p. 85, 9 ff., »Er jeg ikke alene (d. v. s. enestaaende)? . . . Hvor er der en profet, som ligner mig? Hvem prædiker med mine prædikener? Og hvem taler med min underfulde stemme?« vil Loisy[2]) se »une paraphrase assez médiocre de la parole évangelique« Luk. 7, 28. Muligheden af berøring kan vel ikke afvises, men sagen er langtfra sikker.

Endnu et sted kan man maaske finde berøring med N. T. Naar jøderne i c. 28 kommer og spørger Johannes, hvordan man skal dømme om forskellige moralske og kultiske forhold, kan det nok minde om Luk. 3, 10 ff., men i hvert fald angaar berøringen kun det formelle, jødernes spørgen; indholdet har intet med N. T. at gøre, det er rent mandæisk[3]). Om den mandæiske Johannesoverleverings forhold til N. T. og til den kristne overlevering i det hele faar vi altsaa i disse »prædikener« ikke noget sikkert at vide; vi maa desangaaende holde os til de tidligere behandlede texter. Det eneste, som vi af disse »prædikeners« og visdomssprogs existens kan bestyrkes i, er, at mandæerne i Johannes har set den store profet og morallærer.

Johannes har aldrig hos mandæerne spillet rollen som forløser eller som grundlægger af deres religion, han er ikke optaget af dem til brug i kampen mod den byzantinske kristendom, men har været kendt af dem, førend de stødte sammen med denne. Saa meget skulde være fremgaaet af det foregaaende.

Efter at være blevet klar over dette maa vi da spørge, hvor langt mandæernes bekendtskab med døberen gaar tilbage. Har de haft historisk forbindelse med døberen eller døberdisciplene?

---

1) Loisy p. 34.
2) p. 35.
3) Man kunde endnu anføre p. 85, 13 f., hvor der nævnes Mirjai og Enischbai. Det kunde minde om de to mødre i Lukasevangeliets barndomsfortællinger. Foreligger der her berøring, er den af gammel dato; den senere mandæisme kender Jesu moder under navnet Mirjam (Johsb. c. 30, p. 103, 12; GR XVIII p. 410, 32), jvf. Hölscher, Urgemeinde und Spätjudentum p. 24. Muligvis er dog Mirjai p. 85, 13 sekundær; hun nævnes ikke i det følgende (Loisy p. 49). Hun kan være føjet ind som fyld; Mirjai var det eneste navn paa en jerusalemitisk kvinde, som redaktoren kendte ved siden af Enischbai.

Herpaa giver texterne os ikke noget svar. Fortællingen om, hvordan den mandæiske profet optraadte i Jerusalem og satte splid i præsteskabet, idet det delte sig for og imod ham, er ikke en historisk erindring, men en historisk konstruktion, som vi senere skal høre mere om.

Hvis mandæerne er oprindelige døberdisciple, har de i hvert fald ikke hørt til dem, der som hin discipel i Clem. Recogn. I, 60 sagde »Christum Joannem fuisse et non Jesum«. Det er kun i det sene c. 30 i Johsb., at Johannes fremstilles som Jesu overmand og da ikke paa nogen maade som en Messias.

Imod overhovedet at lade mandæerne have været knyttet altfor nær til Johannes taler ogsaa den betydelige forskel mellem Johannes' daab og den mandæiske[1]), hvad vi dog her ikke kan komme nærmere ind paa.

GR V, 4 fører os snarere til at sige, at døberen er et kristeligt element i mandæismen. R. Asting[2]) nævner som en mulighed, som han dog ikke mener kan hævdes, »at døbertraditionen i de mandæiske skrifter var overtaget fra gnosticismen«[3]). Nu er sikkert, som det forhaabentlig vil fremgaa af det følgende, mandæismen i sin oprindelse en slags kristelig gnosticisme, og i saa fald vil det være naturligt at antage, ikke at mandæerne har overtaget døberen et sted fra, men at han har været kendt af dem fra begyndelsen.

O. Cullmann[4]) mener ikke, at døberens person, der hos mandæerne værdsættes saa højt, kan være overtaget fra den kristne tradition, men hvis man betragter mandæerne som en hæretisk kristen sekt,

---

[1]) Büchsel p. 221; Lagrange, RB 1928 p. 29.

[2]) Norsk teologisk tidsskrift 1931, 239.

[3]) De hindringer, som Asting anfører (p. 239 f.), er: Johannes anskues som mere end et menneske, nemlig som en inkarnation af gudevæsenet Anosch (at dette er forkert, har vi ovf. vist); endvidere: det maatte »fremhæves som vanskeligt forklarligt, at mens døberen i de gnostiske skrifter, hvor han ofte spiller en ganske stor rolle, dog gerne ses i forbindelse med Jesus og underordnet i forhold til ham, saa stilles han i de mandæiske skrifter op mod Jesus som den rake modsætning, som det godes repræsentant i modsætning til Jesus som det ondes.« Dette sidste anføres ogsaa af Peterson, ZNW 1928, 85, der som exempler paa gnostikere, der underordner Johannes under Jesus, nævner den valentinianske skole og Markosierne. Det fremgaar af det ovf. udviklede, at der ikke paa dette punkt er nogen modsætning mellem den ældre mandæisme og gnostikerne. Asting ser sig nødsaget til at antage en historisk forbindelse mellem døberen og mandæerne (jvf. hans arbejde p. 221). Jeg vil hellere gaa i retning af den af ham forkastede mulighed.

[4]) Clém. p. 180.

der i lighed med de mange andre døbersekter lagde særlig vægt paa daab og rituelle bade, kan man uden vanskelighed forklare sig, at de har tildelt Johannes en fremtrædende plads uden derfor at stille ham i modsætning til forløseren, netop fordi de, i troskab mod overleveringen, betragtede ham ikke som forløser, men som den store profet.

KAPITEL II

OVERLEVERINGEN OM MIRJAI

Nært beslægtet med Johannesbogens overlevering om Johannes er dens overlevering om Mirjai, den unge, fornemme jødinde, der forlod jødedommen for at slutte sig til Manda d'Hajje (Johsb. capp. 34. 35). Slægtskabet angaar ikke blot sprog og stil (de er aabenbart redigeret af en og samme mand), men ogsaa indholdet. Johannes, mandæernes profet, volder splittelse i Jerusalem, Mirjai bryder med jødedommen i Jerusalem[1]). Ligesom Johannestraditionen benytter ogsaa Mirjaitraditionen stof fra apokryfe overleveringer[2]).

Johsb. c. 34 begynder saadan:

»Jeg er Mirjai, datter af Babels konger,
  datter af Jerusalems mægtige herskere[3]).
Jøderne fødte mig,
  og præsterne opdrog mig.

---

[1]) Mirjai nævnes to steder i Johannesoverleveringen: Johsb. p. 85, 13; 87, 18 ff.

[2]) Derimod ikke stof fra N. T. Formodningen om, at Johanneslegenden heller ikke har direkte kendskab til N. T., bestyrkes derved. Johsb. c. 30 (jvf. GR XVIII p. 410, 32), som direkte benytter N. T., kalder Jesu moder Mirjam, men det hører som ovf. vist ikke med til den egentlige Johanneslegende; det er et af de stykker, hvor der polemiseres mod den byzantinske kristendom. Hölscher, Urgemeinde und Spätjudentum p. 24, har her fremsat den meget rigtige hypotese, at der foreligger en dobbelt tradition, en ældre, ganske »fordunklet« i Mirjailegenden og en yngre i de antikristne stykker, som bruger navnet Mirjam.

[3]) Hos Drower (p. 282) kaldes hun »daughter of Nebuchadnezzar the King of Babylon (and she was a Jewess)«. Man mærker, at det er folkelig fantasi, der raader her; Mirjai er jo desuden Johannes' samtidige! Det er meget vel muligt (imod Loisy p. 52), at Babel i denne sammenhæng oprindelig er et navn for det af mandæerne forhadte Jerusalem (saaledes Lidzb. p. 126 anm. 1). Da dette ikke mere blev forstaaet, spandt den mandæiske fantasi traaden videre.

Bekendtgørelse.

I Henhold til kgl. Anordning af 13. Oktober 1927 er der fastsat følgende Bestemmelser til Ordens Opretholdelse ved det offentlige Forsvar af Doktorafhandlinger:

1. Forsvarshandlingen ledes af Fakultetets Dekanus eller af en anden dertil af Fakultetet udnævnt Professor. Ordstyreren giver Ordet og paaser, at Handlingen foregaar paa en værdig Maade; han kan paalægge en Opponent at høre op og i fornødent Fald afbryde Handlingen. Ordstyreren deltager ikke selv i Forhandlingen. Foruden de officielle Opponenter er de Medlemmer af Fakultetet, under hvis Fagomraade Afhandlingens Emne hører, og som ikke har lovligt Forfald, forpligtede til at overvære Forsvarshandlingen.
2. Som Opponenter ex auditorio har i Almindelighed kun akademiske Borgere samt polytekniske Kandidater Ret til at optræde. Dog kan Fakultetet ogsaa tillade andre, som fremsætter Ønske derom, at opponere. Opponenter ex auditorio maa melde sig hos Ordstyreren inden Begyndelsen af Handlingen; dog kan Ordstyreren ogsaa lade senere anmeldte Opponenter faa Ordet, men uden at betage dem, der tidligere har meldt sig, Forretten.
3. Der tilstaas i Almindelighed hver af de officielle Opponenter 1½ Time og hver Opponent ex auditorio ¾ Time, derunder indbefattet den Tid, Doktoranden behøver til at give Svar; dog kan Ordstyreren, for saa vidt som Antallet af de anmeldte Opponenter tillader det, tilstaa en længere Tid. Handlingen maa ikke vare over 6 Timer.
4. Foranførte Bestemmelser skal indtil videre trykte medfølge enhver Disputats.

Dette bekendtgøres herved til Efterretning for alle Vedkommende.

Konsistorium, den 21. November 1927.

nen
don
lem
Pro
i te

den
Mir
jød

kry
trap
hun

---

1)
2)

3)

4)

5)

De bar mig i deres kappefold
og bragte mig op til det triste hus, til templet.
Adonai[1]) lagde i mine hænder
og i begge mine arme en byrde;
jeg fejer og vasker
huset, som er uden sandhed.
Intet støtter der de arme
eller kvæger de lidende sjæle.
Min fader gik ind i folkehuset[2]),
og min moder gik ind i templet.
Min fader gik ind og sagde mig,
og min moder gik ind og bød mig:
Mirjai, luk dine indre døre
og skyd slaaerne for,
se til, at du ikke gaar ud paa hovedgaderne,
og at min Herres sole ikke falder paa dig[3]).«

Der kan ikke være tvivl om, hvor denne fortælling har sin rod, nemlig i de apokryfe overleveringer om Jesu moder, Marias barndom[4]). Ifølge Ps.-Matth. 1, 1 er Marias forældre bosiddende i Jerusalem; hendes fader er if. Protev. Jac. en meget velhavende mand. I Protev. c. 10 bringes jomfruen Maria af Davids slægt til præsterne i templet for at forarbejde et kostbart forhæng til templet[5]).

Saa vidt er den mandæiske overlevering i overensstemmelse med den kristne, men saa begynder ogsaa straks polemikken: det arbejde, Mirjai skal udføre, er groft, anstrengende rengøringsarbejde, som jødeguden Adonai lægger paa hende.

Hendes faders og moders formaninger har intet sidestykke i apokryferne, hvor det tre aars barn tværtimod af sig selv gaar op ad trapperne til helligdommen, og da hun naar den mandbare alder, vil hun ikke, som skik er, forlade det hellige sted. Faderens og moderens

[1]) Adonai, den af mandæerne forhadte jødegud.
[2]) Her vel lig templet, jvf. Ginza p. 50, 19, ellers synagogen, se Lidzb., Johsb. p. 76 anm. 1. Scheftelowitz, MGWJ p. 221.
[3]) Meningen er vel den, at hun kun ad de snævreste, mindst befærdede gader og uden at lade sig aflede af verdslige ting, maa gaa fra templet til gudstjenesten i synagogen, jvf. det følgende.
[4]) Jvf. Pallis p. 177. Om disse overleveringer se W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen p. 8 ff.
[5]) Jvf. Ps.-Matth. c. 8: Fra den tid af, da dette tempel blev bygget af Salomon, henlevede kongernes, profeternes, tempelembedsmændenes og ypperstepræsternes døtre deres jomfruaar deri.

ord i den mandæiske text er vel kun baggrund for det følgende, hvor der fortælles, hvorledes hun en dag, da hun vilde gaa til den jødiske gudstjeneste, af en fejltagelse kom ind i det mandæiske tempel, hvor der netop var gudstjeneste[1]).

Hun overtraadte sine forældres bud og gik ud paa gaderne.

»Jeg vilde gaa til folkehuset (synagogen),
min vej førte mig til templet (til mandæerne).
Jeg gik hen og fandt mine brødre og søstre,
som de staar og holder prædikener.«

I Johannesbogens text fortælles der saa, at hun falder i søvn under gudstjenesten, og menigheden gaar uden at vække hende. Hun vaagner for sent til at komme derfra, før dagen gryr, »før præsterne og præstesønnerne gaar ud og sætter sig i skyggen af Jerusalems ruin«[2]). Paa vejen møder hun sin fader, som overfuser hende med grove ord, men hun bliver ham ikke svar skyldig. Han raaber saa:

»Kom, se Mirjai, som forlod jødedommen
og gik hen og fik sin Herre kær,
kom, se Mirjai, som forlod de brogede klæder[3])
og gik hen og fik sin Herre kær.
Guld og sølv lod hun fare
og gik hen og fik sin Herre kær,
hovedprydelsen[4]) lod hun fare
og gik hen og fik manden med turbanen[5]) kær.«

Mirjai svarer:

»Det være fjernt fra mig at elske den, jeg har fattet had til,
det være fjernt fra mig at hade den, jeg har faaet kær.

---

[1]) Siouffi p. 16: L'église des Soubbas était à côté de la synagogue des Israélites. — Ifølge beretningen hos Drower, p. 282, kom Mirjai i forbindelse med mandæerne paa en anden maade: kong Nebuchadnezzars datter »went to Jerusalem and hired a house next to the building belonging to the Nasurai. Then she made a hole in the wall, covering it with something transparent, so that she could see through it and overhear what was said, and what was read, and so learn their secret doctrine.« Hvordan Mirjais adfærd her nærmere er tænkt, er uklart. Den mandæiske kultbygning (בית מאשכנא), et lille, ubetydeligt hus (se Drower p. 124 ff.), ligger ikke umiddelbart op ad andre huse.

[2]) Med udtrykket »Jerusalems ruin« anteciperes beretningen om byens ødelæggelse. Jvf. nedenfor.

[3]) For at iføre sig mandæernes hvide klædning.

[4]) Jeg følger her Pallis p. 180 f. mod Lidzb.

[5]) Mandæernes rituelle hovedbeklædning, se herom Drower p. 30 f.

Nej, det være fjernt fra mig at hade min Herre, Manda d'Hajje,
som er mig en støtte i verden.
En støtte i verden er han mig
og en hjælper i lysstedet.«

Mirjais svar slutter med nogle grove ord mod jøderne, præsterne og Jerusalems herskere.

En variant til den sidste del af denne fortælling aftrykker Lidzb., Johsb. p. 124 (jvf. Lit. p. 209—12). Den er skrevet i overordentlig smukke mandæiske vers, hvad der desværre ikke kommer frem i Lidzbarskis opsætning i Johsb.[1]).

Jeg anfører det særlig, fordi et stykke af det er af betydning for os i en anden sammenhæng.

I denne version er det moderen, der møder Mirjai. Hun spørger:

»Hvorfra kommer du, min datter Mirjai,
hvis ansigt plukker roser?
Dit ansigt plukker roser,
og dine øjne er fulde af søvn.«

Vi faar saa at vide, modsat den anden beretning, at Mirjai i to, tre dage ikke har kunnet sove for at høre paa sine »brødre«.

Moderen svarer:

»Har du ikke hørt, min datter Mirjai,
hvad jøderne siger om dig?

Jøderne siger:

Din datter har faaet en mand kær.
Hun har fattet had til jødedommen,
og til Nasaræerdommen[2]) har hun fattet kærlighed.
Hun har fattet had til folkehuset
og fattet kærlighed til (mandæer)templets port.
Hun har fattet had til hovedsmykket
og kærlighed til de prægtige[3]) kranse[4]).
Om sabbaten udfører hun arbejder,
og om søndagen[5]) holder hun hænderne i ro.

---

[1]) Derimod i Lit.

[2]) נאצארותא eller נאצירותא er, som vi senere skal omtale, den oprindelige benævnelse for mandæernes, Nasoræernes, religion.

[3]) רוז egl. »juble«.

[4]) כליליא, de mandæiske myrtekranse til rituelt brug.

[5]) Mandæernes hviledag.

Mirjai har[1]) forkastet loven,
som de Syv har bundet i Jerusalem[2]).«

Fortsættelsen paa fortællingen kommer Johsb. p. 133, 14 (c. 35). Det fremgaar heraf, at Mirjai er flygtet til Eufrat. Jøderne samler sig og taler om hende:

»Hun flygtede bort fra præsterne og fik en mand kær, og de tog hinanden i haanden. De tog hinanden i haanden og gik hen og satte sig ved Eufrats munding. Vi vil dræbe dem og gøre Mirjai foragtet i Jerusalem. En pæl (זיקפא) vil vi rejse for manden, som har fordærvet Mirjai og ført hende bort.«

Er det en straf som den i Deut. 21, 22 (jvf. Esra 6, 11) omtalte? Eller skulde det være en hentydning til Jesu korsfæstelse? Jeg nævner det blot som en mulighed til overvejelse. Den mand, som skal hænges paa pælen, er Manda d'Hajje, men vi har jo i GR V, 4 set, at Manda d'Hajje er traadt i Jesu sted, og vi skal siden se endnu et par exempler derpaa. *Hvis* det samme er tilfældet her, er det sandsynligt, at vi her ligesom i Johannesstykket GR V, 4 har en tradition for os, der ligger forud for sammenstødet med den byzantinske kristendom. Det er værd at betone, at det her stadig drejer sig om Manda d'Hajje, medens forløseren ellers andre steder i Johannes- og Mirjaioverleveringen hedder Anosch.

Jøderne drager nu til Eufrat og finder Mirjai siddende der paa en trone, ved hendes side staar det hvide banner, som bruges ved de hellige handlinger, hun læser i mandæernes hellige bøger, Kuschtabøgerne, i haanden har hun præstestaven[3]) »af levende vand«, og hun er omgjordet med bæltet, som hører til den mandæiske dragt[4]).

Dernæst hedder det med tydelig berøring med GR V, 4 p. 192, 37 ff., 193, 31 ff.[5]), at Mirjai prædiker saadan, at fiskene og fuglene kommer for at høre hende og glemmer alt andet derover.

---

[1]) Ordene »auf der Stelle«, som Lidzb. har her (p. 125, 6), hører, som rytmen viser, til det følgende, som jeg ikke oversætter her. Det rigtige har Lidzb., Lit. p. 211.

[2]) Forfatteren lægger her moderen sin egen betragtning i munden, ifølge hvilken den jødiske lov er et værk af de syv planeter, de onde magter, se Johsb. p. 192, 18.

[3]) Ogsaa kvinder kan være præster, Brandt, Rel. p. 120 anm., Drower p. 147 (imod Lidzb., Ginza p. 285 anm. 1).

[4]) Om banneret se Drower p. 108 f., om klædedragt og insignier Drower p. 30 ff.

[5]) Jvf. Lidzb., Johsb. p. 134 anm. 3.

Moderen søger at tale Mirjai til fornuft og siger bl. a.:

»Husker du ikke, Mirjai, at loven laa i dit skød? Du aabnede den og læste i den og vidste, hvad der staar i den . . . Hav ikke begær efter denne mand, der har taget dig fangen og ført dig bort . . . Kom og undervis børnene, for at de kan lære. Læg loven i dit skød og lad os høre din stemme, som den var.«

I de sidste linier er texten i uorden[1]), men det hindrer os ikke i at se, at Mirjai er skildret som værende i besiddelse af stor skriftkundskab. Hun var velbevandret i den jødiske lov og blev det ogsaa i de mandæiske skrifter[2]). Dette træk gaar sikkert tilbage til den kristne overlevering om Maria[3]).

Medens de saaledes staar og taler med Mirjai, kommer »en ren ørn, hvis vinger er verdens fylde«[4]). Den tilintetgør jøderne, kaster dem i havets dyb, sænker deres skibe, ødelægger templet, sætter Jerusalem i brand og dræber »disciplene« i byen[5]). Ørnen sætter sig hos den befriede Mirjai, og de giver hinanden »Kuschta«, det rituelle haandslag.

Forfatterens geografiske kundskaber er ikke store. Han har ment, at havet, d. v. s. den persiske golf, var lige i nærheden af Jerusalem, og at Eufrat løb lige forbi byen. Saadan hørte vi jo ogsaa før, hvordan Anosch og Jahja ifølge Siouffi sejlede ned ad Eufrat og kom til Jerusalem. Naar der i Johanneslegenden tales om, at Johannes, der forestilles virkende i Jerusalem, døber i Jordan, har mandæerne dermed tænkt paa Eufrat[6]), men navnet Jordan hørte saadan sammen med døberen Johannes, at det maatte bibeholdes. Noget tilsvarende var ikke tilfældet med Mirjai, og derfor kunde mandæerne her frit indsætte navnet paa deres egen flod Eufrat, selv om den ifølge den ovf. refererede beretning maa have ligget i umiddelbar nærhed af Jerusalem[7]).

---

[1]) Jeg følger Lidzb., Johsb. II p. 136 anm. 1 og 2.

[2]) Dette sidste kommer ogsaa stærkt frem i fortællingerne hos Siouffi p. 17 og Drower p. 282 ff.

[3]) Se herom Bauer, Apokr. Leben Jesu p. 19.

[4]) p. 131, 7 en hvid ørn, med mandæernes hvide farve. Ørnens vinger er »verdens fylde«, d. v. s. de fylder hele verden, Lidzb. p. 137 anm. 6.

[5]) Der maa vel menes jødernes disciple (תארמידיא). Det er lidt paafaldende. Der omtales flere steder i forbindelse med Jerusalem nogle »disciple« (Johsb. p. 192, 2; 194, 6 ff.; Ginza p. 342 ff.), men det er mandæerne.

[6]) Jvf. Brandt, Rel. p. 139.

[7]) Derimod ved Drowers hjemmelsmand (p. 285) at berette om en lang rejse, som Mirjai og mandæerne foretog.

Lader det sig nu gøre udfra denne overlevering om Mirjai at drage nogen slutninger med hensyn til mandæernes historie?

Naturligvis siger overleveringen os noget om mandæernes egen opfattelse af deres historie. Lidzbarski udtrykker dette saadan: »In der Legende, deren Heldin sie (Mirjai) wurde, spricht sich deutlich die Vorstellung aus, dass das Mandäertum bei den Juden in Palästina seine Heimat hat und von dorther nach Babylonien verpflanzt wurde.«[1]) Her vil vi efter det foregaaende vel nok være tilbøjelige til at sætte et spørgsmaalstegn ved ordene »in Palästina« og mene, at det vilde være sikrere at sige »i Jerusalem og Judæa«; disse benævnelser forekommer jo oftere i legenderne om Johannes og Mirjai, men i hvert fald paa den tid, de blev redigeret, havde mandæerne sikkert ingen viden om, at dette var lokaliteter ved Middelhavet; det var for dem nogle sagnagtige steder ved Eufrat.

Men lad os for at klargøre os sagen se lidt paa de elementer, hvoraf overleveringen bestaar.

Først Mirjai selv, som bringes til templet, og som tilegner sig stor skriftkundskab. Det er vel, som ovf. omtalt, Jesu moder Maria. Reitzenstein[2]) nægter det, ligesaa Lagrange[3]) og Tondelli[4]), der begge henviser til navnets almindelighed, mens Reitzenstein i Mirjai blot finder navnet paa en jødisk profetinde. Men berøringen med apokryferne taler derimod. Burkitt[5]) hævder imod Lidzbarski[6]), at der ikke er tale om Jesu moder, men om Maria Magdalene, idet forløseren Anosch Ginza p. 341, 21 kaldes en »læge for Mirjai«, hvormed Burkitt jævnfører Luk. 8, 2. Stedet i Ginza kan dog ikke bære en saadan slutning; dertil er »læge« en altfor almindeligt forekommende benævnelse paa forløseren[7]).

I sin fortrinlige afhandling »Die Religion der Mandäer« erindrer Bousset om naassenernes Mariamne: »Ich möchte darauf hinweisen, dass die Sekte der Naassener Hippolyt V, 7 (Wendland 78, 23) Offenbarungen der Mariamne und des (Herrenbruders) Jakobus besass, dass sie (90, 5) von den καλὰ σπέρματα τοῦ Βενιαμίν redet; dass in ihr sich eine Spekulation über den himmlischen Jordan (89, 1) findet,

---

[1]) Johsb. p. 125, jvf. p. XVIII. Schlier p. 74 f.
[2]) MBHG p. 33, 2.
[3]) RB 1927, 490.
[4]) Mandeismo p. 55, 1.
[5]) JThSt 1928, 231, 1.
[6]) Johsb. p. 125.
[7]) Se Schlier, Ign. p. 79 f.

die lebhaft an die mandäischen Spekulationen erinnert. Könnten nicht auch die obigen Namen von den Mandäern derartigen Büchern einer gnostischen Sekte, ähnlich der der Naassener, entlehnt sein, ohne dass sie sich über deren christlichen Herkunft irgendwie im klaren waren?«[1]) Mirjai nævnes sammen med de oftere forekommende navne Jaqif og Beni-Amin Johsb. c. 22 p. 87, 17 f.; c. 54 p. 192, 10 f.; GR XV, 11 p. 341, 28 f. (de to sidste stykker hører nær sammen med Johannes- og Mirjaioverleveringen). Overensstemmelsen er slaaende. Imod Boussets formodning, at navnene skulde være overtaget, uden at mandæerne har været sig deres herkomst bevidst, maa vi kun indvende, hvad vi indvendte imod Brandts formodning om, at mandæerne skulde have overtaget GR V, 4 uden at ane, hvad det i virkeligheden drejede sig om[2]): en saadan formodning har ikke nogen sandsynlighed for sig; det eneste naturlige er at antage, at mandæismen ikke har laant navnene fra en saadan sekt, men at den selv i sin oprindelse har været en saadan sekt, for hvem disse overleveringer har spillet en rolle[3]).

Nu mener Carl Schmidt[4]), at naassenernes Mariamne er, ikke Jesu moder, men Maria Magdalene, ligesom Maria hos gnostikerne hyppigt er Maria Magdalene, og han har sikkert ret. Hippolyt fortæller nemlig paa det ovf. nævnte sted, at naassenernes hemmelige lærdomme var overgivet Mariamne af Jakob, Herrens broder, og meningen kan

[1]) Theol. Rundschau 1917, 200, 1.
[2]) Jvf. ovf. p. 34 f.
[3]) Gressmann, ZAW 1925, 25 antager, at mandæismen oprindelig har været en kristelig gnosis, nær beslægtet med Marcions og opstaaet ca. 150 e. Kr. Om Mirjai bemærker han: »Es ist schwerlich Zufall, wenn in ihren Liedern aus christlicher Zeit Mirjai (Maria) als die eigentliche Vertreterin des mandäischen Christentums erscheint, nicht Jesus; das erinnert an den Namen der »Jessäer«, für die auch Maria eine Hauptrolle gespielt haben muss.« — Epiphanius har hos en kristelig-gnostisk sekt i Ægypten forefundet et skrift, Γέννα Μαρίας, der foruden om Marias fødsel ogsaa maa have handlet om døberens. Epiphanius beretter nemlig (Hær. 26, 12, 1 ff.) af indholdet et stykke, der handler om Johannes' fader, Zacharias' syn i templet. Skriftet har efter det at dømme været stærkt jødefjendtligt, saadan som sekten i det hele taget har været (26, 6, 1.4), selv om den har benyttet ikke blot N. T., men ogsaa G. T. Det af Epiphanius refererede stykke gaar ud paa, at grunden til, at Zacharias blev dræbt i templet (Mt. 23, 35!) var, at han i sit syn havde set et menneske med udseende som et æsel staaende paa alteret, og da han kom ud, vilde han (men kunde ikke, da han var blevet stum) sige: Vé eder, hvem er det, I tilbeder?
[4]) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 1919, 239.

vel ikke have været, at Maria, Jesu og Jakobs moder, skulde have haft nødig at blive belært af sin egen søn, saa der maa sikkert være ment Maria Magdalene. I saa fald maa der være sket en sammenblanding af de to kvinder[1]); den Mirjai, som skildres i Johsb. c. 34 er i hvert fald Jesu moder, som berøringen med apokryferne viser.

Det væsentlige for os her er, at mandæerne fra begyndelsen har haft denne Mirjailegende, ligesom de har haft en døberlegende. De har begge været et kristeligt element i sektens overleveringer paa et tidspunkt, der laa forud for sammenstødet med den byzantinske kristendom.

Spørger vi, hvordan Maria kunde blive til mandæerinden Mirjai, maa svaret da blive: hun blev det, ligesom døberen blev mandæer. Først naar denne historiske udvikling er blevet os klar, kan vi med Loisy begynde at tale om Mirjai som »le type de l'âme croyante«[2]) eller »personnification de la foi mandéenne«[3]). Som saadan fremtræder hun i allegorien Johsb. c. 35 p. 129, 19—133, 13: Mirjai er træet ved Eufrat, i hvis grene fuglene, d. v. s. sjælene, søger ly; de, der holder sig fast og trodser stormen, prises lykkelige, og den hvide ørn kommer til dem og opfordrer dem til stadig at holde fast[4]).

Ligesom Johannes er blevet et mandæisk ideal, er Maria blevet det paa sin vis. Grundlaget, hvorfra vi maa gaa ud, er de apokryfe overleveringer. Legenderne om begge voksede og udviklede sig ved tilføjelse af mandæisk stof.

Mirjalegenden maatte saa ogsaa lade det komme til et brud mellem Mirjai og den jødedom, som mandæerne fra første færd stod i modsætning til.

Vi kommer dermed til det næste vigtige problem, som Mirjailegenden stiller os overfor: Hvordan forholder det sig med fortællingen om forfølgelsen fra jødernes side og Jerusalems ødelæggelse som straf derfor?

Det er kun naturligt, at der maatte fortælles, hvordan Mirjais brud med jødedommen resulterede i forfølgelse (ligesom ogsaa Johannes blev efterstræbt af jøderne). Men deraf kan man ikke drage histori-

---

1) Jvf. Allo, RB 1928, 201 f.

2) p. 50, jvf. Büchsel p. 225.

3) p. 53, jvf. p. 47. 54. 57.

4) Som »personifikation af den mandæiske tro« eller »type paa den troende sjæl« kan hun ligefrem kaldes »Kuschta«, sandheden (p. 133, 3), ligesom Sem, Schum bar Nû, der i Schum-Kuschta-stykkerne Johsb. c. 14—17 repræsenterer den troende sjæl, jvf. Lidzb., Johsb. p. 58.

ske slutninger om, at mandæerne er blevet forfulgt i Jerusalem, lige saa lidt som vi vilde finde paa at sige, at det er historisk, at Jesu moder Maria (eller Maria Magdalene) er gaaet over til mandæismen.

Beretningen om jødernes forfølgelse af mandæerne i Jerusalem er altsaa ikke historisk, og man kan tvivle om, at jøderne nogensinde har forfulgt dem. I GR XII, 5, som vi nf. skal vise hører med til de ældste dele af den mandæiske litteratur, skildres jøderne som onde mennesker, men der siges ikke noget om, at de har forfulgt mandæerne. Paa dette punkt udtrykker Loisy[1]) sikkert det rigtige, naar han siger: »Les textes mandéens en général respirent à l'égard des Juifs la jalousie et le mépris de secte, non la rancune pour des sévices endurés«. Naar jødernes forfølgelser flere steder kommer saa stærkt frem, skyldes det sikkert sammenblandingen af jøder og kristne[2]); om den byzantinske Kristus hører vi, at han har forfulgt mandæerne[3]).

Men hvordan gaar det til, at Jerusalems ødelæggelse knyttes sammen med disse forfølgelser og ses som straf derfor? Kunde det ikke se ud som en historisk reminiscens, saadan at forstaa, at mandæerne virkelig er blevet forfulgt af jøderne i tiden umiddelbart før Jerusalems ødelæggelse, hvis indtræden saa af mandæerne er blevet opfattet som en guddommelig straf? Saadan har Reitzenstein ment, at det forholdt sig, ja, at vi ligefrem i slutningen af GR I skulde have en gammel apokalypse, hvor Jerusalems ødelæggelse som straf for forfølgelserne forudsiges; denne apokalypse skulde stamme fra tiden kort før 70 e. Kr.[4]). Slutningen af GR I er nu forøvrigt, som Lagrange meget rigtigt har bemærket[5]), slet ikke nogen apokalypse, og dateringen er ogsaa forkert, saadan som vi senere skal se.

Vi skal nu i det følgende vise, at Jerusalems ødelæggelse oprindelig slet ikke har noget med Mirjailegenden at gøre. Det er et tema, som mandæerne først senere har føjet til Mirjailegendens fortælling om forfølgelserne.

Den, som i Mirjailegenden ødelægger Jerusalem, er en hvid ørn[6]).

---

[1]) p. 66.

[2]) Jvf. Loisy p. 66.

[3]) GR I § 199, par. GR II, 1 § 132; GR II, 1 § 140.

[4]) MBHG p. 17 ff. 37 ff.

[5]) RB 1928, p. 6.

[6]) Hvorvidt vi her skal tænke paa persisk indflydelse (Brandt, Rel. p. 155, 1), eller vi med Reitzenstein, IEM p. 81 skal finde paralleler i den syriske Baruchapokalypse (jvf. ogsaa sjælehymnen i Thomasakterne c. 111, hvor himmelbrevet flyver som ørnen), er i denne sammenhæng uvæsentligt.

Forløseren der aabenbarer sig i skikkelse af en ørn, omtales ogsaa GR XV, 11 p. 342, 12, og det fremgaar der af sammenhængen, at det er Anosch[1]). Overleveringen om Anosch i Jerusalem er mandæerne meget fortrolig; vi har allerede set, at den spiller en rolle i Johanneslegenden. Denne overlevering maa vi nu nærmere betragte.

---

[1]) GR XV, 11 staar Mirjaitraditionen meget nær. Naar ogsaa Hibil kalder sig en hvid ørn, Johsb. c. 73, er billedet maaske fra Anosch gaaet over paa Hibil.

KAPITEL III

ANOSCH I JERUSALEM

Den udførligste behandling af emnet Anosch i Jerusalem har vi i *GR XV, 11* (Brandt: 39. traktat), der staar Mirjaitraditionen meget nær. Som vi skal se ved en kort gennemgang af dets indhold, gør stykket imidlertid indtryk af at være en sekundær dannelse.

Først indføres Anosch (Pet. 328, 17 ff.):

»Da jeg, Anosch, kom
ind i denne verden,
kom jeg, raabte Livets raab (קרית קאלא דהייא)
og oprejste Livets plantning.
Jeg talte med min stemme og prædikede
og vækkede de udvalgte i verden . . .«.

Derefter hedder det i samme stil, som vi kender fra Johsb. p. 103, 11 f.; 117, 6:

»Hvem sagde til Ruha,
hvem meddelte den fejl- og mangelfulde,
hvem sagde til løgnersken,
at den fremmede mand var kommet hertil?
Hvem sagde det til Ruha,
saa hun slog sig med hænderne i hovedet?
Med hænderne slog hun sig i hovedet
og rev sine lokker ud af hovedet . . .«. (Pet. 328, 22 ff.)

Dette synes laant fra GR III p. 81, 13 ff.; 87, 4 ff.; 102, 23 ff.; der hentydes til noget bekendt. Ordene »Hvem sagde til Ruha« passer ikke særlig godt til det foregaaende, hvor Anosch dog ikke træder hemmeligt op.

Ruha hidkalder nu sine »førstefødte sønner« og beslutter sam-

men med dem at bygge »byen Jerusalem«[1]) og fylde den med utugt og fordærv. De siger:

»Enhver, som bor i byen Jerusalem,
vil ikke nævne Guds navn.« (Pet. 329, 17 f.)

Der bruges her, ligesom p. 340, 26.36, benævnelsen אלאהא for den sande Gud; det viser hen til en sen tid, jvf. Brandt, Rel. p. 57. 212 f.

De syv stjerner begiver sig nu paa deres vogne tillige med Namrus[2]) til jorden. De kommer først til Bethlehem (p. 338, 23) og vil bygge byen der, men da

»udgik en stemme fra Anosch-Uthras sky
og talte til Ruha d'Qudscha:
Fra det sted, hvor denne by bygges,
vil udgaa 365 disciple.« (Pet. 329, 24 ff.)

Hvad »Anosch-Uthras sky« er, forudsættes ogsaa bekendt[3]).

De onde opgiver da deres plan paa dette sted og forsøger sig istedetfor i Beth-Mtallale (p. 339, 4) og i Krakh-Nsab (p. 339, 20)[4]), hver gang med samme resultat. Tilsidst (p. 340) bliver de imidlertid nødt til at slaa sig ned et sted, da vingerne paa deres vogne falder af (!), og trods fornyet advarsel fra »Anosch-Uthras sky« bygger de Jerusalem.

»De byggede Jerusalem,
hvori jøderne bosatte sig.
De overgav dem mørkets gerninger,
og de Syv udtalte velsignelse over dem.« (Pet. 331, 15 ff.)
»De syv søjler[5]) opstod,
fra hvilke al forkerthed og løgn udgik.

---

[1]) מאחא עוראשלאם eller עוראשלאם מאחא, som flere gange forekommer i dette stykke, hører til denne traditionsgruppes termini, jvf. GR I § 202, Pet. 29, 16 (nf. p. 63). — Petersons paastand (ZNW. 1926 p. 245 f.), at Jerusalem skulde være en aandelig, symbolsk størrelse, afvises med rette af Reitzenst., ZNW 1927 p. 41 f.; Vorgesch. p. 262 f., jvf. ogsaa Lagrange RB 36, 1927 p. 489.

[2]) Denne benævnelse for Ruha er vist ogsaa sekundær, jvf. nf. p. 93 anm. 2.

[3]) Jvf. om denne sky nf. p. 81 anm. 4; p. 87 f.

[4]) Om disse navne se Lidzb. til stedet; at det sidste skulde være et korrumperet ניצראת, Nazareth, forekommer mig temmelig usandsynligt. Navnet Bethlehem derimod kender mandæerne vel fra den kristne overlevering; det peger i saa tilfælde hen paa en sen tid.

[5]) De syv søjler stammer vel fra Prov. 9, 1. Senere, p. 343, erfarer vi navnene paa dem: Usrael, Jaqif, Adonai, Zatan, Sihmai, Karkum, »det store taarn«. Noget særlig oprindeligt indtryk gør den liste ikke.

Jøderne formerede sig
i den øde ruin[1].« (Pet. 331, 20 ff.)

Da ondskaben saaledes breder sig, er det paa tide, at Anosch-Uthra aabenbarer sig for at vinde disciple, og skønt vi allerede eengang har hørt, at Anosch-Uthra kom ind i verden, fortælles nu her:

»Jeg paatog mig legemlig skikkelse,
gik og traadte ind i Jerusalem.
Jeg talte med min stemme og prædikede
og blev en læge for Mirjai.
En læge blev jeg for Mirjai
og helbredte hende fuldstændigt.
Jeg blev kaldt en Kuschta-læge,
som helbreder uden at modtage løn.
Jeg førte Mirjai ned og døbte hende i Jordan,
jeg tegnede hende med det rene tegn.« (Pet. 331, 23 ff.)

Vi møder her den sædvanlige forestilling, at Jerusalem ligger ved Jordan. Omtalen af Mirjais daab har ikke noget historisk grundlag; Anosch er jo ikke identisk med Johannes, saa at det skulde være ham, der havde døbt Mirjai. Heller ikke er Mirjai = Maria Magdalene, hvem Jesus jo helbredte (Luk. 8, 2), saa at Anosch her skulde være traadt i Jesu sted. Det hele er fri fantasi paa grundlag af foreningen af Mirjai- og Anoschtraditionerne + billedet af lægen. Ogsaa her viser stykkets sene karakter sig altsaa.

Videre fortælles saa, at fra Mirjai, den fuldkomne, er udgaaet Jaqif og Beni-Amin. Fra Jaqif og Beni-Amin er udgaaet 365 disciple. Jøderne forfølger nu dem, der »udtaler Livets navn«, hvorfor Anosch stiger op til sin fader og fra ham faar et brev rettet imod byen Jerusalem.

Nu hedder det videre:
»Hvem sagde til Ruha,
hvem meddelte den fejl- og mangelfulde,
hvem sagde til løgnersken,
at den hvide ørn er steget op til byen Jerusalem?«
(Pet. 332, 15 ff.)

Det er altsaa tredie gang, vi hører, at Anosch aabenbarer sig. Forfatteren vil aabenbart have det hele med, ikke blot Anosch's aabenbarelse i legemlig skikkelse (jvf. GR I § 200), men ogsaa aaben-

[1]) הורבא, ogsaa en af denne traditionsgruppes termini, jvf. Johsb. p. 127,14.

barelsen som den hvide ørn (jvf. Johsb. c. 35). Det viser ogsaa fortællingens sekundære karakter.

Nu kommer ødelæggelsen over Jerusalem og dens syv søjler og over jøderne, som har forfulgt og dræbt »Livets stamme« (p. 343, 28); man mærker i skildringen p. 343 forfatterens glæde ved at udmale de ondes undergang i enkeltheder.

Brandt[1]) anser med rette denne traktat for at høre til de yngste i Ginza. Dog gør han opmærksom paa, at, bortset fra selve Anosch's aabenbarelse, holder den sig til ældre tradition, idet den lader Ruha og planeterne grundlægge Jerusalem, mens der ikke er spor af den kristne Messias, ligesom heller ikke noget af navnene paa de syv søjler minder om Messias eller kristendommen[2]). Afhængigheden af den gamle tradition viser sig ogsaa deri, tilføjer vi, at naar der tales om jøderne, menes der jøderne og ikke de kristne.

GR XV, 11 gør saaledes indtryk af at være en sekundær dannelse, der snart blot antyder ting, der er læserne (tilhørerne) bekendt, snart udpensler visse scener i alle enkeltheder. Dette sidste gælder særlig selve ødelæggelsen af byen. At der dér skulde være historiske erindringer, er der vist imidlertid ingen, der vil paastaa; det hele er vild fantasi. Noget nyt erfarer vi saaledes ikke, der kan kaste lys over problemet: Jerusalems ødelæggelse som straf for jødernes forfølgelse af mandæerne. Een ting er dog værd at lægge mærke til: forfølgerne er virkelig jøder; polemik mod Kristus og kristendommen er der ikke antydning af.

Ogsaa i et andet stykke, der hører med til denne tradition, nemlig *Johsb. c. 54* (»Den fremmede mand i Jerusalem«) er polemikken rettet imod jøderne, der forfølger mandæerne, bl. a. Mirjai, Jaqif og Beni-Amin. Det er temaet, som vi kender det fra Mirjailegenden. Nu er stykket først redigeret i den arabiske tid, og der anvendes i polemikken mod jøderne, d. v. s. i den videre udførelse af temaet, sent materiale, som vi kun kort vil gøre opmærksom paa for saa at kunne se bort fra det.

Det er jødeguden Adonai, der har bygget byen, hvori mandæerne forfølges. Da forløseren kommer og gør forestillinger hos Adonai i den anledning, beslutter Adonai og Ruha[3]) at skrive »en forbryderisk og bedragerisk bog« (p. 192, 16), hvormed menneskene skal forføres.

---

[1]) Rel. p. 128.
[2]) p. 128, 2.
[3]) At Adonai har bygget Jerusalem, er vistnok et motiv fra den gamle antijødiske polemik (jvf. nf. p. 171), og sammenstillingen af Ruha og jødeguden er sikkert gammel; vi træffer den oftere i det følgende.

Paa Ruhas befaling skriver Nbu (Merkur, altsaa en af planeterne) og de Syv (!) den jødiske lov, som Schamisch-Adonai saa overgiver til Mischa bar Amra paa Sinai bjerg. Forfatterens begreber er ikke saa lidt forvirrede: Nbu er et smædenavn for Kristus[1]), som altsaa har været med til at skrive den jødiske lov[2]). Jøder og kristne gaar for den sene forfatter ud i eet[3]).

Om tidspunktet for forløserens komme til Jerusalem synes der at herske nogen uklarhed hos forfatteren. Naar det p. 193, 13 ff. hedder:

»Fra den dag, da Jerusalem blev bygget, til dæmonen Bizbat[4]) kom, kunde jeg ikke bo blandt eder i verden. Min klædning var ikke en kødelig, saa at jeg kunde bo blandt eder i verden. Jeg steg op og traadte hen til Mschunne Kuschta[5]) . . . Hvor ondt gør det mig for mine disciple . . . «,

stemmer det ikke med Mirjaitraditionen, som tydeligt nok ligger til grund for begyndelsen af kapitlet. Hvad vi her har for os, er maaske teologiske spekulationer, men besynderligt nok har vi, som Lidzb. (p. 194 anm. 1) bemærker, i GR XV, 1 p. 300, 9 ff. lige det modsatte:

---

[1]) Naar Nbu-Kristus nævnes ved siden af de Syv, skønt Nbu jo er en af dem, hænger det sammen paa følgende maade: de syv planeter (solen, maanen + 5) og deres moder Ruha har fra gammel tid været kendt af mandæerne som onde magter; under kampen mod den byzantinske kristendom identificeres Kristus med en af dem, Nbu, men da den gamle sprogbrug, Ruha og de Syv, stod fast, bliver Nbu-Kristus ganske mekanisk føjet til. Paa lignende maade forholder det sig med Schamisch-Adonai i den ovf. refererede text; Schamisch, solen, er jo egentlig en af de syv planeter. Spørgsmaalet om planeterne kommer vi senere tilbage til.

[2]) Selve lovgivningen paa Sinai er ellers et gammelt polemisk motiv, jvf. nf. p. 172.

[3]) Jvf. ogsaa Lidzb. p. 193 anm. 2.

[4]) Et dæmonnavn, der flere steder anvendes paa Muhammed, se Lidzb. til stedet. If. Scheftelowitz, MGWJ p. 231 er det persisk og betyder »Sündenherr«.

[5]) משוניא כושטא. Hvordan disse ord end skal oversættes, som et konstruktforhold: »Kuschtas bortrykkede«, d. v. s. de salige mandæere, eller som et appositionelt forhold: »den bortrykkede, d. v. s. overjordiske Kuschta«, saa er der dog ingen tvivl om, at de har en rent lokal betydning (se især Ginza p. 351, 8 ff.); de betegner »Paradiset«, »the ideal and ethereal double of the Earth« (Drower p. XIV, jvf. p. 54 f.). Se iøvrigt Nöldeke, MG p. 132 f., Brandt, Rel. p. 38, 1; 154, Lidzb., Johsb. p. XVIII, Pallis p. 151 ff. Til betydningen af משוניא: Nöldeke, MG p. 132. 114, Lidzb., Johsb. p. 1 anm. 1.

»Fra Jerusalem blev bygget, og til araberen Mahammats tidsalder boede jeg blandt mine disciple. Nogle af dem udvalgte jeg og lod dem stige op til lysstedet. Fra araberen Mahammats tidsalder og til ødelæggelsens indtræden[1]) skiltes jeg fra mine disciple. Jeg gik bort og steg op til Mschunne Kuschta.« (Pet. 302, 14 ff.). Begrundelse: menneskenes laster.

Heller ikke i den form, spekulationen har her, stemmer den med Mirjaitraditionen, thi ifølge den *var* Anosch ikke i verden i hele den nævnte tid, men aabenbarede sig paa et bestemt tidspunkt af Jerusalems historie.

Begge de to citerede steder er spekulationer fra den arabiske tid, men omtalen af forløserens opstigen til Mschunne Kuschta bringer os paa sporet af disse spekulationers oprindelse. De hviler øjensynlig paa et ældre sted, som stammer fra tiden for kampen mod den byzantinske kristendom, nemlig GR I § 200 ff.

GR I § 200 ff. handler ogsaa om Anosch eller, som han her hedder, Enosch[2]), i Jerusalem, men — det er vigtigt — synes ikke at have noget med Mirjaitraditionen at gøre, udover at Enosch her ligesom i Mirjaitraditionen aabenbarer sig paa et bestemt tidspunkt af Jerusalems historie.

Der polemiseres her i slutningen af GR I imod den byzantinske Kristus, som kommer med sine trolddomskunster[3]) og giver sig ud for at være den sande guddommelige udsending[4]).

»Nej,« hedder det (§ 200), »Enosch-Uthra kommer og begiver sig til Jerusalem klædt i en klædning af vandskyer[5]). I kødelig skikkelse gaar han frem, dog ikke klædt i kødelig klædning (d. v. s. legeme), og glød og vrede er der ikke i ham (d. v. s. han kender ikke til menneskelige lidenskaber).

(§ 201:) Han gaar frem i verdens konges, Paltus' (Pilatus') aar. . . . Han helbreder syge, aabner blindes øjne, renser spedalske, oprejser forkrøblede og lamme[6]), saa de kan gaa, giver døvstumme mæle og gør døde levende. Han vinder troende blandt

[1]) Lidzb. tænker paa en politisk katastrofe.
[2]) Haandskrifterne vakler ofte imellem אנוש og ענוש.
[3]) GR II, 1 skildres de udførligt § 140 ff. med grov forvrængning af N. T.
[4]) Naar Kristus GR II, 1 § 149 kalder sig »Anosch, Nasoræeren«, er det i modsætning til Anosch GR I § 200 ff. GR II, 1 § 149 er afhængigt af GR I § 200 ff.
[5]) Kristus er klædt i ilden, det onde element, § 198.
[6]) De, der maa krybe paa jorden ligesom kryb, Lidzb., Johsb. p. 79 anm. 8.

jøderne og forkynder dem: der gives død, og der gives liv, der gives mørke, og der gives lys, der gives vildfarelse, og der gives sandhed . . . . .

(§ 202:) 360 profeter gaar ud fra byen Jerusalem (עוראשלאם מאתא) . . . . Og Enosch stiger op og sætter sig hos Mschunne Kuschta[1]) . . . . Derpaa ødelægges stedet Jerusalem, og jøderne gaar i landflygtighed og adspredes omkring i byerne.«

Derefter hedder det i § 203: »Derpaa kommer Ahmat (Muhammed), søn af troldmanden Bizbat . . . .«, men det er sikkert en senere tilføjelse fra arabertiden[2]). I hvert fald stammer det foregaaende i det væsentlige fra den byzantinske tid. Man har dengang polemisk stillet forløseren Enosch op overfor Kristus og hævdet hans overlegenhed ved at betone, at han ikke saadan som Kristus var bundet af legemligheden, ligesom hans undere var virkelige og ikke bare trolddomskunster.

Det er værd at bemærke, at i modsætning til de ovf. omtalte steder, Johsb. c. 54 og GR XV, 1, kommer begivenhederne her i den rigtige rækkefølge: Enosch vinder disciple[3]), stiger derefter op til Mschunne Kuschta (svarende til Jesu himmelfart), hvorefter Jerusalem ødelægges. I betragtning af overensstemmelsen med N. T. kan der næppe være tvivl om, at vi her har en ældre tradition end i de to andre stykker, og det er øjensynlig i denne polemik mod den byzantinske Kristus, at vi maa søge oprindelsen til traditionen om Anosch i Jerusalem, ikke i Johannes- og Mirjaitraditionerne, for hvilke denne tradition oprindelig har været fremmed; de er jo, som vi har set, ældre[4]).

[1]) Her synes udtrykket at betyde »die zur Seligkeit entrückten Mandäer« (Lidzb. til stedet).

[2]) I parallelen GR II, 1 er Anosch's komme og Muhammeds komme skilt fra hinanden ved et langt stykke, de nævnes henholdsvis § 136 f. og § 164.

[3]) 360 er et astronomisk tal, jvf. tallet paa Jesu og Johannes' disciple i Klementinerne (Brandt, Rel. p. 156).

[4]) Et andet spørgsmaal er, om selve overleveringen om forfølgelse fra jødernes side og om Jerusalems ødelæggelse ikke er af ældre dato. Som nedenfor skal omtales, er det ikke usandsynligt, at forestillingen om forløserens aabenbarelse i Jerusalem og dermed ogsaa jødernes forfølgelse af hans disciple, hans himmelfart etc., fra gammel tid har været led af mandæernes tro (jvf. nf. p. 77 f. 86 ff.), idet mandæerne da maa have været en kristelig gnostisk sekt. Men forestillingen om forfølgelse fra jødernes side har de da haft fælles med hele den kristne tradition, og den betyder ikke, at de selv har været genstand for forfølgelse i Jerusalem.

At traditionen om Anosch i Jerusalem har kunnet forenes med de andre traditioner, er let at forstaa, de foregik jo alle i Jerusalem.

Hvad har motivet været til foreningen af disse traditioner? Næppe et polemisk. Der findes jo netop ikke i Johannes-Mirjaitraditionerne (bortset fra Johsb. c. 30) polemik mod kristendommen, og vilde man virkelig polemisere mod kristendommen, er det mærkeligt, at man ikke har taget det antikristne stof med fra overleveringen i GR I, men blot har nøjedes med at fortælle, at Anosch kom og ødelagde byen. Snarere forekommer det mig da, at man maa tale om en »historisk« interesse. Vore texter repræsenterer den sene redaktors forsøg paa at sammenarbejde en del af det overleverede stof, nemlig det, hvori der tales om mandæernes forhold til »Jerusalem og Judæa«. Læser man mandæernes overleveringer dels i de af Lidzbarski udgivne texter, dels hos Siouffi og Drower, faar man et levende indtryk af disse menneskers glæde ved, ikke at gengive overleveringerne ordret, men netop at arbejde med det givne stof og faa de forskellige overleveringer til at rime sammen.

At redaktor har kunnet forene Johannes-Mirjaitraditionerne med deres antijødiske polemik med Anoschtraditionen med dens antikristne, kan let forklares. For ham, der vidste, at Kristus havde virket blandt jøderne, gik nemlig jøder og kristne i eet[1]).

Med overleveringen om Anosch i Jerusalem er vi, som det fremgaar af det foregaaende, allerede kommet ud over Mirjaitraditionen, og vi kan da gaa over til at behandle et problem, som Anoschtraditionen stiller os.

---

[1]) Saaledes ogsaa for redaktoren af GR II, 1 § 147 f., if. hvem jøderne bærer tonsur og hviler fra arbejdet om søndagen! Det sidste træk, søndagshvilen, er en reminiscens fra jødernes beskyldning mod Mirjai Johsb. p. 123. — For saa vidt kan vi give Pallis ret, naar han (p. 201) siger, at »jøderne« i »Jahja-Mirjaikonstruktionen« bruges i betydningen »kristne«. Blot maa vi altsaa hævde, at »jøder« virkelig engang for mandæerne har haft betydningen »jøder« og ikke »kristne«. At det har været saadan, fremgaar jo med al tydelighed af jødernes beskyldning mod Mirjai for at arbejde paa sabbaten og holde hænderne i ro om søndagen. Pallis mener (p. 201), »at i de ældste lag af de mandæiske skrifter staar יאהוטאייא .= »Christne«, medens ordet i de yngre lag, under paavirkning fra Christendommen og Islam, er indsat i sin rette betydning.« Vi mener altsaa tværtimod, at i de ældste lag betyder ordet virkelig jøderne, medens sammenblandingen af jøder og kristne er et sent fænomen. At vi i de senere lag ogsaa finder et par vidnesbyrd om, at man har kendt forskel paa jøder og kristne (Pallis p. 201), er unægteligt. Det viser blot, at vi har forskellige overleveringslag for os, men vi maa ikke skære alt over een kam, saadan som Pallis gør.

Vi spørger: hvordan er mandæerne kommet paa at lade Anosch aabenbare sig i Jerusalem som den rigtige forløser i modsætning til Kristus? Det er utvivlsomt, at traditionen stammer fra den byzantinske tid og er et led i kampen mod Kristus, og man kan med Loisy[1]) tale om, at den kristne forløser der besejres paa sit eget terræn af den mandæiske forløser, men hvorfra har mandæerne ideen? Een ting er paafaldende i skildringen af Enosch i GR I: Enoschstykket stammer jo fra den byzantinske tid med dens bekæmpelse af alt kristeligt, alt nytestamentligt forvrænges, og dog ser vi pludselig midt i det hele, at der tillægges Enosch de samme Messiasgerninger, som vi kender fra Mt. 11, 5; Luk. 7, 22, endogsaa opvækkelsen af døde, der dog ikke kan være en mandæisk forløsers gerning (det betyder jo at kalde sjælen tilbage til legemets fængsel)[2]).

Har Enosch laant disse træk fra den Kristus, som han bekæmper? Der er dem, der mener det, f. ex. Behm[3]), der kalder Enosch »ein Abklatsch Jesu in mandäischen Farben«, og Büchsel[4]): »Anosch-Uthra ist ganz einfach das, was den Mandäern von der kirchlichen Überlieferung verehrungswürdig war: der wundertuende Heiland

---

[1]) p. 88.

[2]) Reitzenstein, Vorgesch. p. 55 f. erkender, at GR I § 201 er afhængig af N. T. (evangeliekilden Q), som imidlertid if. Reitzenst. paa sin side er afhængig af en anden mandæisk text, Johsb. c. 76 (»Anosch-Uthra i Jerusalem«), der er kilde til Q. Johsb. c. 76 mangler, hvad GR I og Q har: forløserens dødeopvækkelser og hans forkyndergerning, som Q har føjet til den overtagne mandæiske text og leveret videre til GR I. Nu er Reitzensteins paastand om, at Q skulde være afhængig af en mandæisk text (Reitzenst. fremsatte den i MBHG p. 60 ff. under den form, at GR I skulde være Q's kilde, mens Johsb. c. 76 var sekundær), blevet bestridt af saa godt som alle (f. ex. Gressmann, ZKG, NF III, 1922, 188; NF IV, 1922, 167 ff.; Bultmann, ZNW 1925, 142; Lagrange, RB 1928, 6 ff.; Schlier p. 32 f.) og med rette, og jeg gaar derfor ikke nærmere ind herpaa, jvf. dog nf. p. 87. — Hvad det indbyrdes forhold mellem GR I § 201 og Johsb. c. 76 angaar, skal anføres følgende: Johsb. c. 76, som Reitzenst., Vorgesch. vil begynde med, er i virkeligheden det yngste, et sekundært produkt, redigeret samtidig med (eller efter) Mirjaistykkerne, med hvilke det viser sproglig berøring; det forudsætter sammensmeltningen af Mirjai- og Anoschtraditionerne (det fortæller i Mirjaistykkernes sprog om Anosch i Jerusalem); Anosch's diskussion med Kristus i Johsb. c. 76 minder om diskussionen mellem Johannes og Kristus i Johsb. c. 30. At Johsb. c. 76 nævner Messiasgerningerne uden dødeopvækkelser, forklarer Loisy p. 75 ved, at Johsb. c. 76 er det yngste og derfor har udeladt dette træk som ikke stemmende med en mandæisk forløsers opgave.

[3]) p. 22.

[4]) p. 227.

der Notleidenden, der tiefsinnige Lehrer .... Mit ihm setzen die Mandäer dem Christenglauben entgegen, was ihnen selbst an diesem Glauben gross ist.«

Mig forekommer dette nu ikke særlig sandsynligt; ganske særlig dødeopvækkelserne taler derimod; det kunde da ikke være noget særlig »verehrungswürdigt«, som mandæerne skulde have tillagt deres forløser i bevidst polemik mod Kristus.

Jeg mener at kunne give et tilfredsstillende svar paa disse spørgsmaal. Svaret lyder: mandæerne arbejder her med ældre stof. De har fra gammel tid haft en overlevering om, at deres forløser havde aabenbaret sig i Jerusalem. Denne overlevering har arbejdet med baade gammel- og nytestamentligt materiale, vi træffer der bibelcitater, og i denne sammenhæng hører GR I § 201 hjemme; skildringen af Enoschs undere er laant fra N. T. uden nogen polemisk hensigt. Mærkeligt er det ganske vist i ethvert tilfælde, at man har taget dødeopvækkelsen med, men det forstaas dog bedre paa den maade, og formodentlig har man forstaaet det om en aandelig levendegørelse[1]), saadan som forløserens forkyndelse om død og liv ogsaa maa forstaas.

Hvad her foreløbig kun kan antydes, vil forhaabentlig blive indlysende efter det, som vi nu skal beskæftige os med.

Den forløser, som har aabenbaret sig i Jerusalem, og fra hvem Enosch her har laant sine træk, hedder Manda d'Hajje.

---

[1]) Saadan er det opfattet GR XII, 2 p. 272, 25 f:
»De døde hørte dig og levede,
de syge hørte dig og blev helbredt.« (Pet. 275, 5 f.)

Det er den personificerede Kuschta, der tiltales. Stedet er vel afhængigt af GR I § 201, og da det, som vi skal se nf. p. 98 ff., utvivlsomt hører med til de ældste dele af den mandæiske litteratur, støtter det vor antagelse af, at Messiasskildringen i GR I § 201 er ældre end den sammenhæng, hvori den nu staar.

KAPITEL IV

MANDA d'HAJJES AABENBARELSE

Vi ser i Johannestraditionen (GR V, 4) og maaske ogsaa i Mirjaitraditionen (Johsb. p. 133, 19 f.), at Manda d'Hajje i beretninger der viser berøring med kristen overlevering, kan træde i Jesu sted. Mindst tydeligt er det i Mirjaitraditionen, men trods al usikkerhed lægger vi dog der mærke til Manda d'Hajjes betydningsfulde rolle som den, der bliver genstand for Mirjais »kærlighed«. I forhold til Manda d'Hajje er Anosch, som ogsaa optræder som forløser i denne overleveringsgruppe, af sekundær karakter. Det skal i det følgende vises, at dette ogsaa gælder i overleveringen om den mandæiske forløsers aabenbarelse i Jerusalem. Den der i den oprindelige mandæiske overlevering aabenbarer sig i Jerusalem, er Manda d'Hajje.

Hovedstedet er her *GR V, 2* (Brandt: 9. traktat). Dette stykke gør indtryk af at være af kompilatorisk art, men som vi skal se, udgør de mange smaastykker, hvoraf det er sammensat, bortset fra et enkelt lille stykke, dog indholdsmæssigt en enhed.

Hovedindholdet udgøres af en omtale af, at forløseren har aabenbaret sig til tilintetgørelse af de onde magter og til frelse for de fromme. Dertil knyttes rundt omkring en række bemærkninger af parænetisk karakter.

Skildringen af forløserens aabenbarelse sætter straks ind p. 177, 22:

»Livets herlighed og lys er gaaet frem, og Manda d'Hajje har aabenbaret sig for at beskæmme alle verdenerne[1]). Han omstyrtede husets[2]) hele guddom[3]) og splittede alle denne verdens her-

[1]) אלמיא, æonerne.
[2]) »Huset« er en oftere forekommende betegnelse for verden.
[3]) אלאהותא, Lidzb.: »Götterschaft«.

rer. Da de saa Manda d'Hajjes herlighed og lys, som de prøvede retfærdige[1]) blev iført, brast deres guders troner under dem, og deres række maatte vende sit ansigt bort[2]) og stod i beskæmmelse der. Alle verdenerne, som saa ham, styrtede om og faldt paa deres ansigt. De aabnede ikke deres øjne og kunde ikke skue tegnet og det store Livs afbillede. Da de prøvede retfærdige saa ham, blev de oprejst og fyldt med Livet, og Livet blev oprejst i deres sind.« (Pet. 173, 3 ff.)

Stykket 177, 22—178, 3 danner en fast sammenhæng. Flere stykker i det følgende slutter sig dertil. Derimod kommer der med 178, 4 pludselig noget nyt ind: de onde magters splid og deraf følgende undergang; rigtigheden af denne iagttagelse bestyrkes vi i, naar vi ser, hvordan det indledende stykkes stil først kommer igen 178, 29: »Livet aabenbarede sig for Tibil[3]), Livets herlighed og lys gik frem.« Der synes altsaa her at være en fast sammenhæng, som brydes af stykket, eller rettere stykkerne, 178, 4—28. Som angivet i Lidzbarskis oversættelse falder afsnittet i fire stykker; af disse hører 178, 4—10 og 14—20 sammen, medens 178, 11—13 med sin tiltale til »I folk og generationer« bryder sammenhængen mellem de to andre stykker (jvf. Lidzb.); maaske hører disse linier hjemme i en anden skildring af Manda d'Hajjes aabenbarelse, jvf. parallelen Johsb. p. 95, 8. I det fjerde stykke, 178, 21—28, skildres de onde magters bedrageriske og forføreriske færd i vendinger, som minder om de sene steder i GR I (§§ 191 ff., især 197) og II, 1 (§§ 126 ff.). Imidlertid synes dette sidste stykke igen at bringe noget helt nyt ind i sammenhængen, saa at det ikke gaar an at datere stykkerne 178, 4—10 og 14—20 derefter. Disse to stykker (vi kan for nemheds skyld kalde dem »B« og hovedmassen af traktaten med skildringen af Manda d'Hajjes aabenbarelse »A«) er i virkeligheden lige saa gamle som »A«, selv om de altsaa er med til at bryde en sammenhæng.

Her i »B« fortælles, at de onde magter, som her kaldes »husets herrer« (מארה̄ ד̄באיתא), forfærdede over Manda d'Hajjes aaben-

[1]) בהיריא זידקא, om dette udtryk se Nöldeke, MG p. 311; Lidzb., Johsb. p. 50 anm. 3.

[2]) Saadan er meningen sikkert. Lidzb. oversætter: »Ihre Reihen waren daran, auf das Gesicht hinzustürzen«, Nöldeke, MG p. 386: »Ihre Reihe musste sich umkehren«. Nöldekes oversættelse, som er fulgt ovenfor, giver sikkert den bedste mening og giver os tilmed en overordentlig malende skildring af de ondes adfærd.

[3]) Jorden, hebr. תֵּבֵל.

barelse rejser sig imod deres »gud« og siger til ham: »Forbandet er du, gud, og aanden, som hviler over Ruha (רוהא דעל רוהא שריא)!« (Pet. 173, 24). Denne »gud« er antagelig identisk med El-Schiddai, som nævnes p. 179, 32; det har vi sikkert lov til at slutte udfra det meget nærtstaaende stykke GR XI, hvor der med »englenes guder« p. 260, 36 menes Ruha og »den store El« (p. 260, 20.28). El-Schiddai skildres p. 179, 32 f. som demiurg. Vi har altsaa her i »B« spor af antijødisk polemik for os, og at den er af gammel dato indenfor mandæismen, har vi flere vidnesbyrd om; Johannes- og Mirjaitraditionerne taler saaledes derfor, og vi skal siden finde mere. Vi maa saaledes antage, at det eneste i afsnittet 178, 4—28, der ikke kan bringes i organisk sammenhæng med den øvrige traktat, er det sene stykke 178, 21—28.

»A« begynder som sagt igen 178, 29 og gaar dennegang til 179, 27. Vi har her samme stil og terminologi som i begyndelsen af GR V, 2. Desuden bemærker vi, at G. T. er benyttet, og det uden nogensomhelst polemik, nemlig i en hymne, der bygger paa pss. 29 og 114. A. Baumstark[1]) finder endvidere afhængighed af ps. 97 og Jes. 60, 9. Texten har en parallel i Qolasta c. 75 (Lit. p. 126 f.). Forholdet mellem de to texter er undersøgt af Baumstark[2]), men er iøvrigt ikke af væsentlig betydning for os.

(Pet. 174, 12 ff.):
»Livet aabenbarede sig for Tibil, Livets lys og herlighed gik frem.

Da havet saa det[3]), vendte det om,
og Jordan vendte sig tilbage.
Bjergene sprang som hjorte,
og hinderne paa marken dræbte[4]) deres kid.

---

[1]) Der Mandäerpsalm Ginza R. V, 2 — Qolasta 75 (Oriens Christianus Bd. 35. Heft 2. 1938), p. 168 f.

[2]) Anf. skr. p. 157 ff.

[3]) Eller »ham«, nml. Manda d'Hajje. I ps. 114 er det Israels udvandring af Ægypten og indvandring i Kanaan, der har denne virkning paa havet (Ex. 14, 21 f.) og paa Jordan (Jos. 3, 14 ff.).

[4]) משטאחא modsvarer vel יחולל ps. 29, 9a (jvf. Baumstarks udredning af textforholdene, anf. skr. p. 167 f.). Lidzb. oversætter »werfen aus«, men betydningen maa dog vist siges at være usikker, jvf. Burkitt, JThSt XXIX, 1928, p. 237. I betragtning heraf er det dristigt af Baumstark (anf. skr. p. 173) at paastaa, at mandæeren bygger paa en jødisk opfattelse af texten (»obstetricans (cervis)«), som Baumstark finder bevidnet hos Hieronymus, d. v. s. ved overgangen fra 4. til 5. aarh.

Højene talte som skydøtre[1]) i forherligelse,
bjergene aabnede deres mund og gav lovprisning,

1) בנאת אנאניא. Dette ejendommelige udtryk er if. Brandt, Rel. p. 135, jvf. Lidzb., opstaaet ved misforstaaelse eller forvanskning af et בנין דען (saaledes Targumtexten — om texterne se Brandt, Rel. p. 135, 2) = בני צאן ps. 114, 4. Lietzmanns forsøg (Beitrag p. 605) paa at forklare den mandæiske text udfra en af ham konstrueret syrisk text, der dels skulde være blevet korrumperet, dels misforstaaet af mandæeren, regner med saa mange ubekendte, at det er lidet overbevisende, og det afvises da ogsaa med rette af Baumstark (p. 161) ligesaavel som Burkitts tidligere forsøg paa at forklare texten udfra Peschitta (JThSt XXIX, 1928, p. 235 ff.). Baumstark vender sig imidlertid ogsaa imod, at den mandæiske text skulde hvile paa Targumtexten. Han vil (p. 171 f.) forklare den som opstaaet ved umiddelbar gengivelse af hebr. צאן med et af ham formodet mandæisk, kollektivt-pluralisk אניא (»Schafherden«), hvoraf da ved dittografi er opstaaet det meningsløse אנאניא (skyer). — At den mandæiske text er direkte oversat fra hebraisk, finder Baumstark bekræftet ved det senere i digtet forekommende, ligeledes ejendommelige udtryk »havets konge« (מליך יאמא). Dette hviler (jvf. Brandt, Rel. p. 135; Lidzb.) paa ps. 114, 5, men er if. Baumstark ikke, som Burkitt (anf. skr. p. 236) og Lietzmann (Beitrag p. 605) mener, formidlet gennem syrisk מא לך ימא (en mand der kendte syrisk, kunde ikke oversætte som om der stod מלכא דימא), heller ikke gennem en eventuel jød.-aram. text, hvor He i ordet מה næppe kunde overses og give anledning til misforstaaelse af texten. Det samme gælder M. T., men Baumstark antager nu, at mandæerens forlæg har været en førmasoretisk, hebr. text, der har læst מלך, d. v. s. מַלְּךָ = M. T.s מַה־לְּךָ (jvf. Jes. 3, 15 מַלָּכֶם).

— Baumstark finder i den af ham formodede afhængighed af en førmasoretisk, hebraisk text »einen wohl schlechthin unwiderleglichen Beweis für den letztendlichen Zusammenhang des Mandäertums mit einem jüdischen Mutterboden« (p. 174). Kristelig indflydelse kan der if. ham ikke være tale om, da salmen efter hans opfattelse af textens historie maa høre til de ældste dele af den mandæiske litteratur (p. 170), og det kristelige islæt i mandæismen ifølge den gængse opfattelse, som Baumstark slutter sig til (p. 173 f.), er sent. Vi har imidlertid allerede set adskilligt og skal senere se mere, der viser, at det kristelige islæt er gammelt, saa hvordan det saa end hænger sammen med den her behandlede mandæersalmes text, er det det eneste naturlige at antage, at selv om den maaske ikke hviler paa den edessenske kirkes G. T., har den dog hørt med til mandæismens gamle *kristelige* bestanddele. Digtet synes ligefrem at være en kristen daabssalme (jvf. Lietzmann, Beitrag p. 604 f. og jvf. til 1. vers daabsfortællingen i GR V, 4), som mandæerne har haft fælles med andre, men som ved de indledende og afsluttende bemærkninger er sat ind i en specielt mandæisk ramme. Man maa overfor Baumstark have lov at anføre, at med vort ringe kendskab til forholdene i almindelighed og til den gtl. texts historie i særdeleshed maa en saadan antagelse af textens kristelige herkomst (og

og cedrene paa Libanon[1]) sønderbrødes.

Da jorden saa mig, rystede den og bævede[2]),
og da havets konge saa mig, vendte han om[3]).«

Der følger nu en række spørgsmaal, hvert svarende til et led i det foregaaende:

»Hav, hvem saa du og vendte om?
Jordan, hvem saa du og vendte dig tilbage?
. . . .
Havets kystlande, overfor hvem forvirredes I?
Øer[4]) i havet, af hvem blev I set[5])?

Overfor Manda d'Hajjes herlighed og lys[6]) og den herlighed og klarhed, hvori du har klædt de prøvede retfærdige. Livet udgød sig over vandet, og øerne i havet aabnede deres mund og gav det vældige og fremmede[7]) Liv lovprisning, idet de sagde: »Dit navn, Liv, nævnede vi ikke, og frygten for dig kendte vi ikke.« Dette er Livets lys, som aabenbarede sig, og de prøvede retfærdige priste det. Og Manda d'Hajje sagde til dem: »Jeg er kommet for at bo hos eder og oprejse eder i Livets lys. Jeg har udsondret eder fra folkene og slægterne, og jeg vil oprejse eder i kærlighed til sandheden

ikke blot jødiske, som Baumstark vil) være mindst ligesaa berettiget som hans, naar den støttes med gode grunde.

1) לילבאן for ליבאן, som Qolasta rigtigt har (Baumstark p. 163 f.).

2) Baumstark p. 168 jævnfører ps. 97, 4: »Hans lyn oplyste jordkredsen (תֵּבֵל), jorden saa det og skælvede«.

3) Linien, der mangler i Qol., er vel en variant til »Da havet saa det, vendte det om« (Baumstark p. 165 f.).

4) Jeg følger her Lidzb.s oversættelse af ordet נאויאויא, men gør opmærksom paa Baumstarks formodning (p. 169), at det skulde være et fremmedord gaaende tilbage til græsk ναῦς (נאויאויא fejl for נאויא, altsaa igen en dittografi); den parallele text i Qol. har netop her מארכאבאתא, »fartøjerne«.

5) D. v. s.: Hvem aabenbarede sig for eder, saa I forfærdedes for ham? —Disse to parallele spørgsmaal mangler en pendant i den foregaaende del af digtet. En saadan findes derimod i Qol., der derfor paa dette punkt maa siges at være oprindeligere. — Havets kystlande forekommer jo hyppigt i G. T. og maa vel stamme derfra. Baumstark p. 168 f. antager afhængighed af ps. 97, 1: »Jahve har taget sig kongemagt, jorden juble, de mange øer glæde sig«, og Jes. 60, 9: »Thi paa mig venter kyster, og Tarsisskibe . . . .«; skibe nævnes jo netop i Qolastas text.

6) Ps. 114, 7: overfor Herren . . . .

7) Stammende fra en anden end denne jordiske verden. Lidzb., Johsb. p. 1 anm. 1.

(ראהמות כושטא), og I skal være sande[1]) overfor mig i Livets lys[2]).««

179, 28—180, 4 tilhører »B«. Her dukker »husets herrer« op igen, og det er her, vi har navnet El-Schiddai. Det hedder om jødeguden: »El-Schiddai ødelagde ved sine undergerninger jorden, herlighedens hus (?), og skabte sine værker i mandens hus.« Hvordan dette nu end skal forstaas[3]), saa meget er i hvert fald klart, at jødeguden her er skildret som demiurg. Paafaldende er i dette stykke udtrykket »manden Himuns stemme« 179, 30; hvis det er rigtigt, hvad Lidzbarski mener, at det skyldes en misforstaaelse af det hebraiske קוֹל הָמוֹן, forudsætter det aabenbart et mere indgaaende kendskab til ligegyldige enkeltheder i G. T., end man kan tiltro mandæerne i en senere tid, f. ex. den byzantinske, det. Det synes at have sin rod i en mundtlig, folkelig overlevering af det gammeltestamentlige stof. Dette folkelige jødiske element i mandæismen betoner J. Scheftelowitz med rette stærkt[4]). Mandæerne »müssen den Kreisen des ʿAmhaāreṣ angehört haben«[5]). Dette behøver ikke at stride imod, at vi i »A« finder direkte citater fra G. T.; disse citater behøver mandæerne nemlig ikke selv at have taget ud; de har formodentlig haft dem fælles med andre sekter; det gælder i hvert fald sikkert om den netop citerede hymne[6]).

[1]) כשיטיא, fyldt med כושטא, sandhed, hørende til de sande troende. Kuschta »ist für die Mandäer der Inbegriff ihrer Religion, das Rechte und Wahre im Verhalten der Gläubigen den höchsten Wesen gegenüber wie untereinander« (Lidzb., Johsb. p. XVII).

[2]) Den mandæiske formulering af Lev. 20, 26: »Og I skal være mig hellige, thi jeg, Herren, er hellig, og jeg har udskilt eder fra alle folkeslag til at høre mig til.«

[3]) »Manden«, גאברא, er en almindelig benævnelse for guddommelige væsener, se Pallis p. 280 f. Meningen synes saa at være, at demiurgen ved sin virksomhed har ødelagt en oprindelig fejlfri, guddommelig verden. I saa fald er der, imod Lidzb. til stedet, ikke noget i vejen for at læse »herlighedens« hus (בית זיוא).

[4]) MGWJ p. 221 f.

[5]) p. 221.

[6]) Se Lietzmann, Beitrag p. 604 f. Jeg mener blot ikke, at man, som Lietzmann p. 605, skal sige, at mandæerne har »laant« denne text fra den syriske liturgi, lige saa lidt som de har »laant« daabsritualet (hvis mandæiske form, trods Lietzmann, opviser adskillige afvigelser fra den syriske, se herom Schlier p. 84 f.); de har fra gammel tid haft det fælles med andre. Selve G. T. eller N. T. har mandæerne paa dette tidspunkt af deres udvikling næppe kendt. Vi skal i sidste kapitel omtale nogle texter, der viser, at de gt.lige fortællinger, som findes hos mandæerne, peger hen paa en mundtlig overlevering; derved forklares fortællingernes forvanskede form, og paa samme maade forklares de mange forvanskede jødiske navne. Jvf. Lagrange, RB 36, 1927 p. 493.

180, 5—19 mindes vi igen om »A«:

»Livets stemme lyder fra frugterne (פיריא)[1]) og de retfærdiges stemme fra lyset, de prøvede retfærdiges stemme fra de nedre boliger (שכינאתא); de lovpriser i Livets navn og siger: »Vi kendte døden i Tibil; fra den dag, da vi fik Livet kær og hadede døden, forlod vi os paa dig, Liv, og for dit navns skyld, Liv, blev vi forfulgt i Tibil.« Frygt og pris, I prøvede retfærdige, Livet, og Livet vil hvile over eder, og I, prøvede retfærdige, skal være oprejste (ניהויא תריציתון). Staa oprejste (בתריצותא קום) foran mig, lys og straal; mit lys skal opgaa over eder. Da skal de prøvede retfærdiges ansigter lyse og straale[2]) mere end Sam's[3]), den hvide frugts sønner. De prøvede retfærdiges skikkelse skal lyse ligesom Livet, i hvilket der ikke er blanding[4]).« (Pet. 175, 24 ff.)

180, 20—35 hører ogsaa til »A« (Pet. 176, 13 ff.):

»O, de som anser sig selv for vise, og hvem deres egen <klogskab>[5]) staar for øje. (Jes. 5, 21).

O, de som siger: Vi tilhører Livet, og Livet er hos <os>[5]), men Livet er ikke hos dem, og deres hjerte har de ladet fare, har de afskaaret, har de røvet (nml. bort fra Livet).

O, de som forvandler sødt til bittert og bittert til sødt. (Jes. 5, 20).

O, de som siger om det gode: Det er ondt, og som gør det onde lig det gode. (Jes. 5, 20).

O, de som forvandler mørke til lys og lys til mørke. (Jes. 5, 20).

O, de som drikker ny vin om morgenen og gammel om aftenen og tages fangne af sang og cither og fløjte. (Jes. 5, 11.12).

O, de som gnider sig med fine olier (jvf. Amos 6, 6) og som lug-

---

[1]) Dette udtryk har her lokal betydning = lysverdenen, saaledes oftere (GL p. 479, 7; 560, 12; 571, 3; 586, 17; 534, 15). Undertiden er det betegnelse for guddommelige væsener, saaledes om Sam straks efter i det her citerede stykke. Formodentlig hører dette begreb tillige med begreber som »Mana« og »ætheren« (om alle disse begreber se Brandt, Rel. p. 22 ff.) egentlig hjemme i teologiske spekulationer, som ikke direkte har noget med Manda d'Hajje-teologien at gøre. Vi træffer disse spekulationer i begyndelsen af GR III og andre steder, jvf. nf. p. 110 anm. 2.

[2]) Jvf. Dan. 12, 3; Mt. 13, 43.

[3]) Sam nævnes oftere i de mandæiske skrifter (se Lidzbarskis registre), dog altid kun i ganske stereotype vendinger, der ikke tillader os at faa noget indtryk af ham. GR III p. 67, 21 er det et navn for Manda d'Hajje.

[4]) D. v. s. i hvis lys der ikke er blandet noget mørke.

[5]) Se Lidzb.

ter til vellugtende dufte og lever blødagtigt i hovmod og ikke aflagde vidnesbyrd (סהיד) i det store Livs og Manda d'Hajjes navn, som var hos dem, og ikke adlød og ikke hørte og som ikke oprejste (תראץ) Livet i deres sind. De fandt behag i deres hovmod og faldt, og de vendte deres ansigt mod det store Suf-hav (יאמא רבא דסוף)[1]).«

Fælles med de tidligere nævnte stykker A har dette stykke 1) den karakteristiske »Liv og Manda d'Hajje«-stil og terminologi, 2) citering af G. T. Iøvrigt er jo det stadig gentagne »O!« (יא)[2]), som vi hidtil ikke har mødt i A, paafaldende og giver stykket dets særlige præg, som lader det stikke af fra omgivelserne (181, 1 genoptages de paranetiske imperativer fra det foregaaende). Stykket hører imidlertid alligevel med til A, som ikke er en sammenhængende »kilde«, men er et værk af en redaktor, som til en række forskellige citater føjer sine egne bemærkninger.

De i A benyttede citater synes ikke at være taget fra en sammenhængende texthelhed, men de har hørt hjemme i een og samme religiøse forestillingsverden, nemlig den, som dette arbejde vil prøve at vise har udgjort en gammel, jødekristelig form af mandæismen.

Til denne forestillingsverden, altsaa til A, hører nu ogsaa hele resten af GR V, 2.

Formaninger til at holde sig fra det (de) onde og holde sig til det (de) gode kommer stadig igen forbundet med opfordringer til at prise Livet og Manda d'Hajje. Vi lægger mærke til det stærkt etiske drag, der kendetegner mandæismen; og der lægges ikke blot vægt paa gerningerne, men ogsaa paa sindelaget.

---

[1]) Egl. det røde Hav, sivhavet, hebr. יַם סוּף, syr. יאמא דסוף. Beretningen om udfrielsen fra Ægypten og overgangen over havet var genstand for allegorisk tolkning om sjælens udfrielse fra legemet, saaledes hos Peraterne (Hippolyt, Ref. V, 16,5; Wendl. p. 111). »Suf-havet« er en hindring for sjælen paa dens vej opad. Udtrykket bruges ganske vist mest i negative sammenhænge, om sjæle der ikke kommer over Suf-havet, men falder i det, saa at det bliver navn paa et straffested, »endens, tilintetgørelsens hav«, hvori de onde kastes (se iøvrigt Lidzb., Johsb. p. XXI). Navnets bibelske oprindelse er der, trods Pallis p. 211, ingen grund til at tvivle om; vi skal nf. i slutn. af kap. X se, at den endogsaa maa betragtes som sandsynlig. Udtrykket tjener sammen med meget andet til at vise »l'origine à la fois juive et chrétienne des Mandéens« (Lagrange, RB 36, 1927, p. 508).

[2]) Denne interjektion behøver ikke være arabisk (saa at stykket skulde være ungt), men forekommer ogsaa i ældre syrisk litteratur (Nöldeke, MG p. 80).

181, 23 f.: »Berolige eders hjerte, ydmyg eders sind og hold eder borte fra de onde.« (Pet. 177, 22 ff.)

181, 31—33: »Aabn eders sind og lovpris med sandhed (בכושטא). Hvorfor vil I elske søvnen[1]) og snuble sammen med snublerne ligesom de første snublere, der snublede og ikke strakte deres hænder frem for mig til Kuschta (ולאפשאת עדאיהון לקודאמאי דכושטא)[2]) ?« (Pet. 178, 6 ff.)

182, 31 f.: »Gaa ud fra den øde ørken (d. v. s. verden) og hold eder fjernt og borte fra denne verdens bedrag og blændværk.« (Pet. 179, 11 ff.)

Her kommer mandæismens asketiske drag frem.

Til denne verdens bedrag hører ogsaa afguderne:

181, 1—5: »Tilbed og pris, I prøvede retfærdige, den ophøjede (שאנאי)[3]), som eders øjne ser[4]), den fremmede fra lysverdenerne, af hvem der ikke er billeder og afbildninger, han som ikke faldt i hænderne paa forfærdigere af bedrageriske værker, og som ikke bekendtgjorde sit navn og sin skikkelse for menneskene.« (Pet. 177, 3 ff.)

De onde, de hvis hænder er plettet med blod, de, som sidder paa genstridighedens troner og forfølger Livets navn, skal faa straf (183, 7 ff.), men de fromme skal belønnes:

181, 34—36: »Vel eder, I prøvede retfærdige, hvis horn er flettet paa eders hoveder[5]). Disse eders fortjenester (זאכואתכון) er vidunder-

---

[1]) D. v. s. synden; billedet af søvnen som den tilstand, hvori det ikke-forløste menneske befinder sig, er hyppigt i de mandæiske skrifter.

[2]) De gav mig ikke עדא דכושטא, Kuschta-haandslag som tegn paa livsfællesskab.

[3]) Nöldeke, MG p. 114: »wundersam«, eigentlich »entrückt«. Lidzb. oversætter her »den Überweltlichen«, Johsb. p. 4, 13: »hehr«, = den fremmede fra lysverdenerne (Johsb. p. 1 anm. 1.).

[4]) האזיא particip. Udfra det følgende kan man med Lidzb. formode, at der skal læses »ikke ser«, med mindre man skal tænke paa Livets aabenbaring for de troende igennem Manda d'Hajje; i saa fald vilde man dog have ventet perfektum.

[5]) De fromme mandæere, ikke blot præsterne, lader deres haar vokse (Drower p. 166). Der synes at være tale om fletning af haaret (Lidzb.: »die Stirnlocken«, se Ginza p. 151 anm. 8), jvf. Brandt, Rel. p. 92. Drower nævner, saa vidt jeg ser, ikke noget derom.

ligere end (alle) verdener, og eders ansigter lyser i glæde.« (Pet. 178, 9 ff.)

En lignende forjættelse udtales 182, 13—19. Texten i begyndelsen af dette stykke er aabenbart i uorden, adskillige ord er faldet ud, saadan som det ogsaa er markeret i Lidzbarskis oversættelse. Vi lægger der mærke til to ord, som staar ganske for sig selv: »Lohn- und Almosenspenden« (אגריא וזידקיא) (Pet. 178, 22 f.). Som vi i en senere sammenhæng skal se, er det udtryk for en af de vigtigste »gode gerninger«, mandæerne kender, og deres betydning paa stedet her er, trods den korrumperede text, utvivlsom: de er en betingelse for, at sjælene kan faa »Livets lys«; enhver faar efter sine gerninger.

En anden vigtig gerning nævnes 182, 20—24, den, at lovprise Livets navn:

»(Livet taler:) Mit navn skal være i eders mund. (Forfatteren:) Velsign og pris, naar I gaar, og naar I kommer, og naar I sidder, naar I spiser, og naar I drikker, naar I hviler, og naar I ligger paa eders leje, Livets navn, som I nævner. Det bør prises, æres, ophøjes[1]), velsignes, fæstnes[2]).« (Pet. 179, 2 ff.)

Berøringen med G. T. (Deut. 6, 7; 11, 19) kan vel næppe betvivles. Den inderste kraft i de frommes liv er troen paa, tilliden til Livet og den forløsning, som Livet har ladet blive dem til del:

182, 3—5: »Vi forlod os paa Livet, og til Livet havde vi tillid (רוהצאנא), og Kuschta var i vort følge, og vi blev gjort store[3]) ved storheden af din erkendelse (בראבות מאנדאך).« (Pet. 178, 15 ff.)[4]).

Vi lægger her særlig mærke til ordet »manda«; naar Lidzb. til stedet bemærker, at dette er det eneste sted, hvor ordet forekommer i appellativisk betydning, er det ikke rigtigt; vi vil senere møde det endnu et par gange.

Vi citerer det næste med, da vi ogsaa der møder et par karakteristiske udtryk:

---

[1]) Egl.: gøres stort.

[2]) קאיים, »festigen«, betyder, analogt med de andre udtryk, at prise guddommen i overensstemmelse med den »fasthed«, den har. (Schlier, Ign. p. 87, 1 minder om Simon Magus' tilnavn ἑστώς). Se iøvrigt om ordet Lidzb., Lit. p. XXIII f.; Schlier, Ign. p. 86 f.

[3]) Ligesom Livet selv er stort.

[4]) Jvf. Qolasta c. 43 (Lit. p. 75, 6) om forløseren: »Han blev mægtig בראבות מאנדא«.

182, 6—10: »Livet stod op og forbarmede sig over eder paa grund af kærlighed til Kuschta og barmhjertighed (eller: almisse, זידקא).

. . . .

Paa grund af den kærlighed, hvormed I elsker Manda d'Hajje, er (kranse af) sejr[1]) lagt om eders hoved.«[2]) (Pet. 178, 17 ff.)

Vi kommer nu tilsidst til skildringen af forløseren.

181, 18—21: »Hav tillid til Manda d'Hajje. Som en god hyrde, der vogter dem (nml. sine faar), holder han borte og fjernt fra eder enhver frafaldets aand. Som en god hyrde, der fører sine faar til deres fold, sætter han eder hen og planter eder foran sig.«[3]) (Pet. 177, 18 ff.)

Om billedet af hyrden skyldes berøring med N. T. (Joh. 10), lader sig vel ikke sige med absolut sikkerhed[4]), men jeg vil dog anse det for sandsynligt, da forløseren i det stykke, som vi nu skal beskæftige os med, og som er tydeligt kristeligt farvet, kaldes en vinstok (jvf. Joh. 15).

181, 25—30: »O, I af Kuschta, I, hvis sjæle er sandfærdige (כשיטיא)!

En stemme lød over al jorden,
hver stads herlighed sank.
Manda d'Hajje aabenbarede sig i Judæa,
en vinstok viste sig i Jerusalem [,for hvem der ikke var slethed].

---

[1]) Egl. flertal: זאכואתא, men oversættelsen »sejr« giver bedre udtryk for meningen, som er, at de troende faar del i det guddommelige væsen, saadan som det kommer til udtryk i det i de mandæiske skrifter stadig tilbagevendende והייא זאכין. Om ordets betydning se iøvrigt Lidzb., Johsb. p. 1 anm. 3; Gressmann, Deutsche Literaturzeitung 1916, sp. 1898 f.

[2]) Angaaende dette stykke skal bemærkes: i første sætning sætter Lidzb. punktum efter »eder«, sikkert forkert; de to perioder er, saadan som jeg har gengivet dem, ganske parallele og synes ogsaa at være rytmiske:

וקאם הייא לראהמאיכון בראהמותא דכושטא וזידקא
בראהמותא דרהימתותון למאנדא דהייא תריץ ברישאיכון זאכואתא

Den udeladte sætning er ikke helt klar, jvf. Lidzb. Der tales bl. a. om »æther-jorden« (ארקא דאיאר), d. v. s. lysverdenen. Om begrebet »æther« jvf. ovf. p. 73 anm. 1).

[3]) Om texten se Lidzb., Johsb. II p. 42 f.

[4]) Jvf. Lidzb., Johsb. II p. 43.

Kongestolthed var ikke i hans hoved,
og ikke lignede han et guddommeligt væsen[1]).
Det er Livet, som var fra fordum,
og Kuschta, som var fra begyndelsen.« (Pet. 177, 24 ff.)[2])

Her kan der ikke være tvivl om, at vi har berøring med kristendommen. Loisy[3]) finder her polemik mod Kristus: »Ou ce texte signifie rien, ou bien il veut substituer l'épiphanie de Manda d'Haiyê à celle de Jésus, en faisant du sauveur mandéen la vraie Vigne et en répudiant pour lui et ridiculisant les titres de roi et de dieu que Jésus est censé avoir revendiqués.«

Naar vi ser, at GR V, 2 indeholder adskillige bibelcitater[4]), uden at det er muligt ellers at paavise et eneste kristendomsfjendtligt træk, maa vi imod Loisy sige, at der ikke er nogen grund til at finde polemik mod Kristus her. Ligesom Manda d'Hajje i GR V, 4 (Johannes' daab ved Manda d'Hajje) er traadt i Jesu sted, saadan ogsaa her. Skildringen af forløserens ydmyge fremtræden maa have hørt hjemme i en kristen Messiasbeskrivelse i lighed med Mt. 12, 18 ff. udfra Deuterojesajas Ebed Jahve, især Jes. 53, og denne Messiasbeskrivelse er da blevet overført paa Manda d'Hajje (jvf. Messiasgerningerne der blev tillagt Enosch). Er denne forklaring rigtig, og den synes mig bedre end Loisys, vil det sige, at vi har en gammel text for os. En senere tid vilde ikke skildre forløseren saadan, jvf. skil-

1) ולאהואבה̄ דמותא באלאהותא. Jeg følger her Lidzbarskis oversættelse. Brandt, Rel. p. 135 oversætter: »Und in der Gottheit ist nicht Seinesgleichen«, idet han læser דמותה̄ (de mandæiske tegn for א og ה̄ er ofte umulige at skelne fra hinanden). Parallelismen taler for Lidzbarskis opfattelse.

2) Jvf. parallelen i Qolasta c. 45 (Lit. p. 76 f.), et meget smukt stykke: »Den gode trængte igennem, grundlæggeren af det første mysterium, Livet som opstod af Livet, Kuschta som var fra fordum, fra begyndelsen«. Paralleliseringen, eller rettere identificeringen af Manda d'Hajje og Kuschta (jvf. nf. p. 99 om hymnen til Kuschta, GR XII, 2) er meget hyppig, se f. ex. Qol. c. 43 (Lit. p. 75, 9 — hvor vi ogsaa (lin. 7) træffer ordet מאנדא = erkendelse!): »Kuschta staar fast for sine venner (לראהמה̄) og Manda d'Hajje for sine udvalgte.« Jvf. Lit. p. 81, 12 f.; 95, 1; 133, 6.

3) p. 117.

4) Loisy p. 116 lægger vægt paa, at citaterne ikke er taget direkte fra bibelen, men fra de syriske kristnes skrifter. Det viser jo blot, at mandæerne engang har indtaget en saadan stilling til kristendommen, at de uden betænkning har baaret sig saadan ad, og det hænger vel sammen med, at de engang i deres tilværelse nærmest har maattet karakteriseres som en kristelig gnostisk sekt.

dringen af Enosch GR I § 200, en forløser der optræder i et skinlegeme uden menneskelige lidenskaber.

Brandt har, som allerede tidligere berørt, ikke rigtig kunnet faa dette ejendommelige stykke, hele GR V, 2 med de mange gammeltestamentlige citater, til at passe ind i mandæismen[1]); han antager, at der her foreligger en bearbejdelse af et fremmed, paa aramaisk affattet skrift[2]). Fra et saadant skrift maa bibelcitaterne, der hverken stemmer med Targum eller med Peschitta, stamme.

Desuden anfører han: »Die Auswahl der Citate bekundet auch eine grössere Belesenheit im Alten Testament, als einem Mandäer überhaupt zugetraut werden darf. Zumal die poetischen und prophetischen Partieen sind im Genzā sonst gar nicht berücksichtigt. Endlich ist die parallele Redeform hier . . . etwas so ganz Anderes als der mandäische Vers (Wiederholung eines Satzes mit blosser Umsetzung der Wörter), dass die Verarbeitung einer fremden Vorlage in diesem Tractat für ausgemacht gelten kann.«[3]) Hvad det sidste, anvendelsen af parallelismus membrorum, angaar, er det rigtigt, at den ikke forekommer i størstedelen af den mandæiske poesi, men den forekommer dog i de fire alfabetiske hymner GR XII, 2—5, som vi senere skal omtale, og som sikkert hører med til de ældste dele af den mandæiske overlevering.

Hvad citaterne angaar, maa bemærkes følgende: Det er ganske vist noget enestaaende at finde saa lange gammeltestamentlige citater i de mandæiske skrifter; men paa den anden side findes der rundt omkring saa mange berøringspunkter med baade G. T. og N. T.[4]) især i den mandæiske »moralkodex«[5]), hvad Brandt ogsaa selv gør opmærksom paa[6]), at det snarest maa bero paa en tilfældighed, naar vi ikke har flere skrifter med saa mange og iøjnefaldende citater bevaret.

---

[1]) Derimod har Bousset RM p. 195, 1 bedømt den rigtigt: »M. E. ist auch der seltsame und singuläre Traktat GR 9, »Umsturz der gesammten Gottheiten des Hauses«, ein Residuum der westsemitischen Gnosis, nicht wie Brandt will, spätere Verwirrung der mandäischen Theologie.«

[2]) Rel. p. 135 ff. Brandt antager, at dette aramaiske skrift om lysvæsenets aabenbarelse i Jerusalem skulde være en frembringelse af den gnosis, som Irenæus (Hær. I, 24, 2) og Hippolyt (Ref. VII, 28,5) og vel altsaa allerede Justin Martyr i sin Syntagma tilskrev Satornil, ifølge hvilken Kristus aabenbares for at tilintetgøre jødeguden og archonterne og frelse de troende.

[3]) p. 136.

[4]) For N. T.s vedkommende se Behm p. 23.

[5]) Den skal udførligt behandles nf.

[6]) p. 136, 1.

Dertil kommer det besynderlige, at det formodede skrift fra den satornilianske gnosis maa have set ud nøjagtig som en stor del af den mandæiske litteratur og blot have adskilt sig derfra ved bibelcitaterne og det tilmed citater, som man trods deres bibelske herkomst kunde kalde for typisk mandæiske af indhold, det ene (178, 31 ff.) en daabshymne, det andet (180, 20 ff.) af stærkt etisk karakter.

Før jeg forlader GR V, 2 vil jeg endnu gøre opmærksom paa en stilistisk ejendommelighed. A. Baumstark[1]) har gjort opmærksom paa, at vi i stykkerne 22—24; 26—28 i Oxfordsamlingen af mandæiske liturgier[2]) har en liturgisk typus, en »dialogischer Formaltyp«, som kendes fra syrisk liturgisk digtning fra ældre tid. »Von drei Strophen enthält jeweils die zweite die Beantwortung einer in der ersten gestellten Frage, während die dritte als eine bekräftigende Zustimmung zu der erhaltenen Antwort unverkennbar wieder im Munde der Gemeinde liegt, welche die Frage gestellt hatte.«[3]) Baumstark gør den vigtige iagttagelse, at denne formaltype, bortset fra en enkelt senere »Nachbildung«, i den kristne liturgi udelukkende finder anvendelse i jule- og epifaniliturgien. Der er nu grund til at spørge, om denne typus ikke har indvirket paa GR V, 2 p. 178, 29—179, 27, hvis tema jo netop er: »Livet aabenbarede sig for Tibil (jorden)«. Vi har netop her Baumstarks skema med menighedens spørgsmaal (179, 5—15), svaret (179, 16—21) og menighedens bekræftelse, der yderligere understreges af Manda d'Hajjes ord (179, 22—27). Afsnittet begrænses paa begge sider af stykker, som ikke hører til »A«: 178, 14—20 (»B«), 178, 21—28 (sent) og 179, 28 ff. (»B«). Spørgsmaalet overtages jo fra salme 114, men udvides stærkt; derimod føjer forfatteren selv de to sidste led til. Det kan godt se ud til, at han føjer det gammeltestamentlige stof ind i et ham fortroligt skema. Baumstark overvejer (p. 803), om det fælles forbillede for den kristne og den mandæiske liturgi kan være at finde i jødedommen, men finder det sandsynligst (p. 804 f.), at forbilledet er liturgiske sange ved hedenske epifanifester[4]). Da der er andet, der peger i retning af mandæisk afhængighed af kristen-

---

[1]) Ein Formaltyp antiken Kultgesangs in christlicher Liturgie des Morgen-und Abendlandes ? = Donum natalicium Schrijnen, Nijmegen-Utrecht 1929, p. 788—806. Om de mand. liturgier p. 800 ff.

[2]) Lit. p. 245 ff.

[3]) p. 801.

[4]) Baumstark henviser særlig til den alexandrinske bygud Aions fødselsfest d. 5. Tybi, kristianiseret i den kristne epifanifest d. 6. januar.

dommen, maa vi anse det for rimeligt at antage, at den mandæiske forfatter er afhængig af en kristen tradition (af hedensk oprindelse).

Jeg skal nu omtale et par texter, der viser, at GR V, 2 ikke staar saa alene i den mandæiske litteratur, som Brandt mente.

Der er først *GR XI*, som i flere henseender staar GR V, 2 nær. Der fortælles der, hvordan de tre »uthraer« Hibil, Schitil og Anosch udsendes som vogtere for hver sin tidsalder. Dette staar i forbindelse med den fra jødedommen overtagne tidsalderlære, som jeg først kan komme ind paa senere, og jeg maa af praktiske grunde vente med at gaa nærmere ind paa GR XI til da, hvorfor jeg med hensyn til det, som nu i det følgende siges, maa henvise til den nærmere omtale af GR XI nedenfor[1]).

Ser vi bort fra Hibil, Schitil og Anosch, er »personlisten« omtrent den samme i de to stykker. I GR V, 2: Livet, Manda d'Hajje, El-Schiddai, Ruha og »husets herrer« (verdens herskere, d. v. s. planeterne), i GR XI: Livet, Manda d'Hajje, den store El, Ruha og planeterne samt nogle »engle, som er indsat over vreden« (p. 260, 35; 263, 4) og englen Daniel[2]); disse sidste spiller dog ikke nogen selvstændig rolle, men udfører blot de onde magters befalinger. Stilen er præget af stykkets fortællende form, men det religiøse begrebsindhold er det samme som i GR V, 2 og de øvrige af os behandlede stykker, jvf. som exempel det nf.[3]) citerede stykke af »udsendelsestalen« til de tre uthraer, se endvidere p. 257, 3—20; 258, 22—36; 259, 24—30; 260, 11—14; 263, 13 ff. Endnu et lighedspunkt: ligesom vi i GR V, 2 fandt Manda d'Hajje skildret med kristelige træk, saaledes ogsaa her; thi der kan vel næppe være tvivl om, at den sky, i hvilken forløseren kommer til Anosch (p. 264, 9 ff.), stammer fra N. T.[4]).

---

[1]) p. 198 ff.

[2]) Englen Daniel (»Aus dem Daniel des Feuerofens wurde ein Engel des Feuers«, Lidzb., Ginza p. 260 anm. 5) er et værdigt sidestykke til »manden Himuns stemme« i GR V, 2 (ovf. p. 72).

[3]) p. 199.

[4]) Jvf. Brandt, Rel. p. 153 f. Brandt nævner nu ikke stedet her, men derimod et par steder, hvor der er tale om en sky i forbindelse med Anosch. Formodentlig er forholdet det, at skyen oprindelig er tillagt Manda d'Hajje, men ligesom andre træk er overført fra Manda d'Hajje til Anosch (se GR I § 201), saaledes ogsaa hans komme i skyen. Det maa i hvert fald betragtes som en mulighed, at det ogsaa forholder sig saadan med de vandskyer, som Anosch er hyllet i i GR I § 200. Som vi tidligere har nævnt, er Anosch fra dette sted i GR I kommet ind i Mirjaitraditionen, og dermed vel ogsaa den sky, hvorfra han taler i den med Mirjaitraditionen sammenhørende GR XV, 11 (Brandt: 39. traktat) p. 338, 28; 339, 9.25.

Vi kan dernæst fremdrage *Qolasta c. 35* (Lit. p. 65 ff.), en bøn til Manda d'Hajje, hvor opmærksomheden fanges af den omstændighed, at der ligesom i GR V, 2 er tale om en optræden af Manda d'Hajje i Jerusalem (p. 68), ligesom ogsaa G. T. benyttes, maaske ogsaa N. T. Stykket er en bøn om syndstilgivelse. Det hedder her (p. 65):

»I denne time retter jeg til dig, min Herre, Mandá d'Hajje, en inderlig bøn, stor og ikke lille, for disse legemer, som bøjede deres knæ til jorden og udstrakte deres hænder mod midten og opad[1]). De forlod afbildningerne, billederne og altrene af ler, guderne af træklodser (צילמיא צוריא ופריכיא ד̄טינא ואלאהיא קורקסא)[2]) og de forgængelige værker og bevidnede det store, fremmede Livs navn. Maatte syndernes port lukkes for dem, og lysets port aabnes for dem . . . . Overfor dig har alle hænder stjaalet og alle læber løjet . . . . Ingen er ren (זאכאיא) overfor dig, Manda d'Hajje. Vi er slaver, som helt er synder, du er Herren, som helt er tilgivelse. (p. 66:) Naar du er med os, hvem vil da besejre os? Naar du frikender os, hvem vil da fordømme os?[3]) . . . . Ved din Kuschtas side havde vi tillid (רוהצאנא). Det er bedre at <forlade sig> paa Livet

[1]) Lidzb. henviser vel her med rette til Petermann, Reisen II p. 463 lin. 12 f., hvor en mandæisk daabshandling skildres. Her strækker daabskandidaterne ved en lejlighed højre haand opad og senere fremad, henimod floden, jvf. Drower p. 113.116 f. Der er altsaa her tale om en bøn for dem, der nu er blevet mandæere efter at have forladt afguderne (jvf. det følgende). Drower beretter ganske vist, at nutidens mandæere ikke knæler ved bøn (p. 114), men tidligere synes dette dog at have været skik, jvf. GL III, 2 p. 510, 19; III, 10 p. 523, 18.

[2]) I gengivelsen af קורקסא har jeg her fulgt Lidzb., der oversætter ligesaa GR IX, 1 p. 227, 33 (Pet. 226, 19) og GR I § 171 (jvf. nf. p. 177). Denne oversættelse er dog langt fra sikker; GR II, 1 p. 53, 24 (Pet. 60, 8) er der tale om nogle צאלמאתא ד̄קורקסא, der er dannet af ler, og Lidzb. følger der Brandt, der Mand. Schr. p. 99, 5 oversætter »walzenförmige (plastische) Bilder«. Pallis p. 195 »tvivler ikke om, at ordet er en sproglig sammentrækning af det latinske crucifix«. Ordet forekommer ganske vist et par gange i forbindelse med polemik mod de kristne (GR IX, 1 p. 227, 33 (Pet. 226, 19); Johsb. c. 30, I p. 109, 4), men Pallis' formodning kan dog ikke siges at være umiddelbart indlysende, og hvis der virkelig var tale om mennesker, der havde forladt den byzantinske kristendom, vilde det sikkert udtrykkes anderledes tydeligt. GR I § 171 omtales צאלמאתא ד̄קורקסא sammen med billeder af guld og sølv og altre af ler. Billeder af guld og sølv er i ps. 115, 4; 135, 15 de hedenske afgudsbilleder, jvf. Ex. 20, 23; Jes. 2, 20 o. a.

[3]) Jvf. Rom. 8, 31 ff.

<end at forlade sig> paa menneskene[1]). Du talte til os med dit ord og befalede os med din tale: Bed fra Tibil, og jeg vil give eder fra frugterne foroven . . . . Bed I med kødets højre (יאמין ביסרא), og jeg vil give eder med Kuschtas højre (יאמין כושטא)[2]). De tidligere søgte og fandt; de senere skal søge og finde.«

Til det sidste jævnfører vi ogsaa p. 67:

»De som søger hos ham (nml. Manda d'Hajje), finder; dem som beder ham, bliver der givet; den som staar foran en lukket dør, for ham vil du (Manda d'Hajje) aabne den lukkede dør.«[3])

Endnu en gammeltestamentlig reminiscens finder vi (p. 67):

»Du kender hjerterne, gennemskuer sindene og gennemsøger indvoldene i mørkets nedre Abaddons[4]). Som solen er de udbredt for dig.«[5])

I de prædikater, der tillægges Manda d'Hajje, viser Qol. c. 35 stor overensstemmelse med GR V, 2, selv om vort stykke har endnu mere. Se saaledes p. 67:

»Du (Manda d'Hajje) er faderen, der helt er uthraer, søjlen, der helt er lys, vinstokken[6]), der helt er liv, det store træ, der helt er מאנדיא[7]).« p. 68: »Du er lægen, som er over lægerne, du er

---

[1]) Texten lyder: טאב תרוץ להייא ומיתרוץ לבניא אנאשא. Lidzb. oversætter: »Vertraue dem Leben; willst du den Menschen vertrauen?« men gør opmærksom paa, at det er »sehr zweifelhaft«. Texten er sikkert i uorden; med Lidzb. antager jeg, at der i תרוץ og מיתרוץ gemmer sig former af רחץ; derudover vil jeg imidlertid antage, at מי i det andet ord er et oprindeligt מן, der giver det forudgaaende טאב komparativisk betydning. (Lidzb. lader det høre til det foregaaende: »Vertrauen gar sehr«.) I saa fald træffer ovenstaaende vel den oprindelige mening, og vi kan jævnføre ps. 118, 8, ja, hvis ovenstaaende er helt rigtigt, kan vi sige, at det er ps. 118, 8 omskrevet paa mandæisk.

[2]) Modsætningen kød — Kuschta er betydningsfuld til forstaaelsen af ἀλήθεια i Johannesevgl., jvf. især Joh. 4, 24: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

[3]) Jvf. Mt. 7, 7 f.

[4]) Det bibelske אֲבַדּוֹן.

[5]) Jvf. GR V, 4 p. 194, 14 ff., hvor Johana siger til Manda d'Hajje: »Ogsaa er du den, som kender hjerterne og gennemskuer sindene. Hjerter, lever og nyrer er udbredt for dig som solen. Du kløver et haar og ser, hvad der er i det; du gransker, hvad der er i lyset, og hvad der er i mørket.« (Pet. 193, 23 ff.). Jvf. ps. 7, 10; 26, 2; 139, 1 ff.; Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12.

[6]) Jvf. GR V, 2 p. 181, 27.

[7]) Dette ord er vel flertal af מאנדא, flertalsformen brugt for at betegne den overvældende rigdom. Det er næppe tilfældigt, at vi igen træffer dette ord her (jvf. GR V, 2 p. 182, 5). Ifølge Lidzb., Johsb. p. XVII, er

opløfteren, som er over opløfterne, herligheden, som er over herlighedsvæsenerne (זיויא), lyset, som er over lysene[1]). Du aabnede Kuschtas døre, aabenbarede visdommens hemmeligheder og *viste undergerninger i Jerusalem*[2]). Du spærrer dæmonerne og djævlene inde og støder guderne bort fra deres templer[3]) .... Du er Livets billede (דמותא)[4]), du som var fra fordum[5]). Du er vinstokken, du som var i ætheren (איאר) over himlen og over jorden. Da verdenerne blev til, og skabningerne blev skabt, gjorde du et greb i verdenerne og æonerne (? לגאטת ליגיטתא באלמיא ודאריא) og dannede en vej for de sandfærdige og troende mænd til Livets sted.«

I denne forbindelse maa vi nu ogsaa anføre *Qolasta c. 75* (Lit. p. 125 ff.), som, bortset fra nogle indskud, staar baade GR V, 2 og Qol. c. 35 meget nær og citerer begge, især GR V, 2 (bl. a. den af pss. 29 og 114 sammenstillede hymne) meget udførligt. Det tyder paa, at disse stykker har hørt nær sammen i overleveringen. Stykket er sent redigeret, som det fremgaar af to steder. Det viser sig imidlertid, at det afsnit, som tydeligst gør indtryk af at være sent, ogsaa er det, som tydeligst gør indtryk af at være et indskud i en ældre, overleveret sammenhæng.

Efter en indledning p. 125 følger p. 126, 1—127, 6 den fra GR V, 2 bekendte hymne, her dog i noget afvigende form[6]). Svaret paa hymnens spørgsmaal, »Jord, hvem saa du og blev forfærdet?« lyder: »Herligheden, som er over herlighedsvæsenerne, lyset, som er over lysene (jvf. c. 35), den gode mand, som trængte igennem verdenerne, kom, kløvede firmamentet (רקיהא) og aabenbarede sig.«[7]) Denne skildring af forløserens komme fortsættes naturligt p. 127, 13 ff. Her skildres,

---

det ligesom Kuschta af vestlig oprindelse, og hvad Lidzb. bemærker om navnet Manda d'Hajje, at det »muss zu den ersten Formeln der Lehre gehört haben«, maa da ogsaa gælde om מאנדא. Drowers formodning (p. 10 f.), at מאנדיא her skulde betyde »dwellings«, »shelters« (nml. for fuglene, der søger ly i det store træ, jvf. Johsb. c. 35), er overflødig og formodentlig ogsaa forkert, da ordet »manda« i denne betydning, som hun selv bemærker (p. 10), hører hjemme i den moderne sprogbrug.

1) Jvf. GR V, 2 p. 181, 6 ff.
2) Jvf. GR V, 2 p. 181, 25 ff.
3) Jvf. GR V, 2 beg.
4) Jvf. GR V, 2 p. 177, 32.
5) Jvf. GR V, 2 p. 181, 30.
6) Jvf. ovf. p. 69 f.
7) Aabenbarerens spaltning af firmamentet er et ofte tilbagevendende træk i skildringen af hans komme til verden, jvf. Kroll, Gott und Hölle

hvordan alle rejser sig og priser »den gode mand, som trængte igennem verdenerne, kom, kløvede firmamentet og aabenbarede sig. Han skilte lys fra mørke, han skilte godt fra ondt, han skilte liv fra død, han skilte dem, der elsker hans Kuschta-navn, ud fra mørke til lys, fra ondt til godt, fra død til liv, og stillede dem paa Kuschtas og troens veje.«[1])

Her synes virkelig at være en fast sammenhæng, som brydes af det mellemliggende stykke. Det første afsnit heraf, »Da Livet saa ...«, er en omtale af Livets sejr over »verdenerne og æonerne« og for saa vidt ikke noget fremmed stof. Det er derimod den følgende omtale af Ruha, som formodentlig er føjet ind her, fordi redaktoren vilde have Ruha omtalt sammen med »verdenerne og æonerne«. Det hedder her p. 127, 10 ff.:

»Ruha hævede sin stemme, skreg og sagde: Min fader, min fader, hvorfor har du skabt mig? El-El, min gud (עיל עיל אלאהאי), hvorfor har du fjernet mig ....?«

Dette er en hadefuld forvrængning af Jesu korsord, Mk. 15, 34[2]), og maa stamme fra tiden for den stærke modsætning til den byzantinske kirke. Det staar ganske paa linie med beretningen om Ruhas optræden ved Jesu daab, Johsb. c. 30. Stedet er altsaa sent, men man har ikke lov til som Lietzmann[3]) at datere hele stykkets indhold derefter.

Det andet sene sted er p. 131, 13 f.:

»O, de som spiser og drikker, o, de som horer og forleder til hor, o, de som kaster sig ned for en hvælving og tegl!«

Ifølge Lidzbarski[4]) peger det hen paa den arabiske tid, men stykket falder ved sin konkrethed ganske ud af sammenhængen.

Med det her udviklede skal ikke være sagt, at c. 75 som helhed er et fasttømret hele; det gør snarere indtryk af at være en mosaik af citater iblandet forfatterens egne bemærkninger, som sagt især fra GR V, 2 og Qol. c. 35. Midt i kapitlet finder vi dog ogsaa nogle ele-

p. 285. — Nogen direkte berøring med Jes. 63, 19 b (»Gid du sønderrev himlen og steg ned, saa bjergene vaklede for dit aasyn«) er der vel næppe tale om. I hvert fald maa stedet her ses i en større sammenhæng, jvf. Schlier, Ign. p. 8 ff.

1) Parallel Qol. c. 45.

2) Jvf. Lietzmann, Beitrag p. 598.

3) Beitrag p. 598 f., jvf. ovf. p. 30 f.

4) Johsb. p. 114 anm. 2. I Mirjaistykket Johsb. p. 136, 12 er det jøderne, der beskyldes for denne ugudelige adfærd.

menter, som ikke fandtes i disse stykker. Der nævnes saaledes blandt dem, der priser Livet, »Fredssønnerne«[1]), Abathur og hans søn Ptahil[2]).

En parallel til et stykke i »Lyskongelæren« har vi ogsaa, nemlig de smukke linier p. 129, 5 ff.:

»Om vi end syv gange om dagen træder frem og priser dit navn, din benævnelse og din godhed, Herre, hvem kan prise dig, hvem kan ophøje dig i overensstemmelse med dine sejres storhed? Skal det stinkende legeme prise dig, eller den forgængelige tunge? Hvis vor mund var som havet, vore læber som dets bølger og vor tunge som de kløftede bjerge, da kunde vi prise dig, ophøje dig, ære dig, velsigne dig.«

Disse ord (fra: Skal det stinkende legeme . . . .) findes i afvigende form GR I § 75, hvor de imidlertid udtrykkelig indføres som citat. Vi behøver derfor ikke antage, at Qol. c. 75 paa dette punkt er afhængig af den sene Lyskongelære.

Til de her behandlede stykker kan vi føje endnu et, nemlig *GR I § 201,* som vi har citeret ovenfor. Forløseren hedder her ganske vist ikke Manda d'Hajje, men Enosch-Uthra[3]), men det betyder kun lidt i betragtning af den slaaende overensstemmelse, stykket viser med de ovf. behandlede stykker. Overensstemmelsen kommer frem paa to punkter: 1. forkyndelsen af modsætningerne død—liv, mørke—lys, vildfarelse—sandhed; 2. anvendelsen af G. T. til at skildre forløserens aabenbarelse, jvf. GR V, 2. Tog man GR I § 201 ud af dets nuværende

---

[1]) Hvor disse בניא שלאמא (Brandt: Friedenssöhne, Lidzb.: Söhne des Heils) stammer fra, ved jeg ikke. Om deres virksomhed hører vi Lit. p. 144, 4 ff., at de kommer den opstigende sjæl imøde. De synes i det hele taget at have hjemme i sammenhæng med forestillingen om sjælens opstigen, jvf. Brandt, Schicksal p. 406. De er fire i tal; deres navne nævnes Lit. p. 24, 12; 144, 4, noget afvigende Lit. p. 83, 3; GR V, 4 p. 195, 29 f. בניא שלאמא synes ogsaa at kunne bruges om de troende: GR IV p. 142, 14; GL III, 39 p. 567, 26.

[2]) פתאהיל (tonen paa anden stavelse, Petermann, Reisen II p. 449 lin. 17), demiurgen. Vi kommer tilbage til ham i en bestemt sammenhæng i sidste kapitel, men gaar ellers ikke ind paa de problemer, denne skikkelse frembyder, jvf. nf. p. 206 anm. 5.

[3]) At Enosch er traadt i Manda d'Hajjes sted, hænger sammen med læren om tidsaldrene, jvf. nf. p. 198 ff. Over denne tidsalderlære er det sidste afsnit i GR I (§§ 181 ff.) bygget. Om denne lære i sig selv er sen (saadan Schlier p. 30), er jeg ikke absolut sikker paa. Sen er derimod Enosch-Uthras optræden i den sidste tidsalder som Messias; den forudsætter modsætningen til den byzantinske kristendom.

sammenhæng og satte det ind i GR V, 2, vilde det passe glimrende der; derimod passer det meget daarligt i den sammenhæng, hvor det nu staar; dér polemiseres der mod den byzantinske Kristus, medens § 201 maa stamme fra tiden før denne polemik.

Schlier har udførligt paavist[1]), at Enosch ikke kan løses ud af sammenhængen, idet han er et uundværligt led i den if. Schlier sene tidsalderlære § 181 ff., og han drager deraf den slutning, at saa er Reitzensteins antagelse af, at vi her har et stykke af en gammel apokalypse, der har sat sig spor i evangeliekilden Q, umulig. Jeg tror, ligesom de fleste andre, heller ikke, at Reitzenstein har ret[2]), men da Enosch jo allerede er nævnt i § 200, kunde § 201 for saa vidt godt undværes. Reitzenstein og Schaeder[3]) nøjes da ogsaa med at antage § 201 (fra: Enosch kommer til verden . . . .) for et indskud. Jeg tvivler nu om, at det er rigtigt. At gudsnavnet vexler (Reitzst.) (i § 201 Lyskongen, i § 202 »der Herr der Grösse«), kan ikke begrunde en saadan antagelse; ogsaa i § 199 staar Lyskongen, og i § 6 staar de to navne ved siden af hinanden. Den vexlende brug af Enosch og Anosch (Schaeder) er ogsaa et temmelig spinkelt grundlag at bygge paa. Man kommer her næppe nogen vegne ad litterærkritisk vej. Den maade, hvorpaa Lyskongens og »højhedens Herres« navne helt igennem præger disse §§, viser, at det hele er nedskrevet samtidigt, og naar vi vil analysere dem, maa vi derfor nøjes med at anlægge traditionshistoriske synspunkter. Reitzensteins hypotese gendriver vi da ved at sige, at naar vi i GR I § 201 har den samme tradition som i stykket om Manda d'Hajjes aabenbarelse GR V, 2, betyder det, at GR I § 201 er afhængig af kristen tradition, og det kan saaledes ikke være en af evangeliets kilder[4]).

Vi maa altsaa antage, at vi her i slutningen af GR I finder tradition, der har sin rod i den kristne overlevering, og som fra gammel tid har været mandæismens eje. Men vi maa nu spørge: Indskrænker dette gamle gods sig til § 201, eller hører der mere med? Naar Enosch i § 200 siges at komme hyllet i vandskyer, er det da en tilstrækkelig

---

[1]) p. 32 ff.

[2]) Jvf. ovf. p. 65 anm. 2.

[3]) Jvf. Schaeder i Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus II p. 332 ff. og Reitzenstein, ZNW 1927 p. 45, 1.

[4]) Da Enosch er sekundær i stykket, er det ogsaa forkert at finde barnascha-spekulationer i det, saadan som Reitzenst. gør, MBHG p. 45 ff. Dette er ogsaa en af grundene til, at Schaeders forsøg paa at paavise den mandæiske Enosch-tradition i prologen til Johannesevangeliet (Schaeder, Der »Mensch« im Prolog des IV Evangeliums, anf. skr. p. 306—341) maa anses for mislykket.

forklaring at sige, at han kommer saadan i modsætning til den falske Messias, der er klædt i ild? Hvorfor kommer Enosch i skyer? Der kunde jo f. ex. være sagt, at han kom klædt i »levende vand«. Naar vi i GR XI hører, at himlens port aabnes, og Manda d'Hajje viser sig paa en lysende sky (p. 264, 8 ff.), sikkert under indflydelse fra evangelierne, er det da ikke naturligt at antage, at det er det samme billede, der antydes i GR I § 200?[1]). Naar det endvidere hedder, at Enosch aabenbarer sig i et skinlegeme, kan man saa heller ikke udelukke den mulighed, at det er en doketisk anskuelse, som mandæerne fra gammel tid har haft[2]), men paa den anden side er det lige saa vel muligt, at dette træk først er kommet ind med polemikken mod den byzantinske Kristus[3]).

I § 202 er berøringen med kristen tradition utvivlsom. Men hvordan skal den forklares? Er beretningen om de 360 disciple, himmelfarten, Jerusalems ødelæggelse og jødernes adspredelse »laant« fra N. T. paa den byzantinske tid til brug i polemikken? Det kan vel ikke siges at være særlig sandsynligt, at mandæerne skulde have givet sig til at skildre deres forløser paa en helt ny maade for med vægt at kunne tage kampen op med modstanderne. Det maa siges at være det sandsynligste, at de ogsaa her anvender gammelt materiale, med andre ord, at vi her har mere af den kristelige overlevering, som mandæerne fra gammel tid maa have været i besiddelse af. Efter hvad vi hidtil har set, kan det ikke siges at være nogen urimelig antagelse. Ikke mindst finder det astronomiske discipeltal 360 (i GR XV, 11: 365) sin udmærkede forklaring derved[4]).

Efter at have omtalt skildringen af Manda d'Hajjes aabenbarelse,

---

[1]) Jvf. ovf. p. 81 anm. 4.

[2]) Jvf. Hölscher, Urgemeinde p. 23. — At vi her skulde have bevidnet en mandæisk lære om to Messias'er, en sand og en falsk (saaledes Petermann, Reisen II p. 454, jvf. Burkitt, JThSt 29, 1928 p. 231), afvises med rette af Brandt, Rel. p. 157. Den falske Messias lærer mandæerne først at kende i den byzantinske tid.

[3]) Büchsel p. 227, 3: Enosch er »ein Erzeugnis der Polemik«.

[4]) Jvf. Hölscher p. 23: »Der mandäische Enosch Uthra, der im Scheinleibe in Jerusalem unter Pilatus auftritt, dessen Wundertaten mit den eigenen Worten des Evangeliums beschrieben werden, dessen Jünger von Jerusalem als Missionare ausgehen und der endlich zum Vater wieder auffährt, ist kein anderer als Christus selber in gnostischer Auffassung, ebenso wie auch die Verfolgung der Jünger durch die Juden und die Zerstörung Jerusalems als Strafe dafür ganz und gar mit der urchristlichen Tradition übereinstimmt. Sogar die Zahl der 360 oder 365 Jünger entspricht der astronomischen Berechnung der Jünger Jesu in den Pseudoklementinen [Homil. II, 23; Recogn. II, 7 ff.].«

hans descensus, hans nedfart til underverdenen, som den ifølge mandæernes hele dualistiske verdensbetragtning kan kaldes, maa vi omtale en række andre steder, hvor den mandæiske forløsers descensus behandles. Der er ingen grund til at gaa udførligt ind paa dem; vi omtaler dem kort for at vise, at de ikke kommer i betragtning, naar det gælder om at udskille elementer af den ældste mandæisme.

Det drejer sig først og fremmest om *Hibils helvedsfart i GR V, 1* (Brandt: 8. traktat). Brandt, Mand. p. 19 henregner den med rette til de yngre traktater.

Ejendommeligt er for det første, at den ikke handler om Manda d'Hajjes, men om hans »søn« Hibil, Hibil-Ziwas oplevelser i underverdenens forskellige afdelinger. Der er ikke noget spor af, at saadanne fortællinger oprindelig har handlet om Manda d'Hajje for siden, medens Manda d'Hajje indtog en højere plads, en stadig residens i himlen, at blive overført paa den nye forløserskikkelse Hibil[1]).

Sagen er sikkert den, at saadanne traditioner har man aldrig[2]) haft om Manda d'Hajje. Hans aabenbarelse har man skildret paa en ganske bestemt maade, nemlig den, som vi ovf. har givet exempler paa[3]). Den er noget mere end en titanisk gudekamp i urtiden, den er aabenbarelse til frelse for de troende fra de onde magter, der truer dem. At vi som en fjernere baggrund for disse forestillinger maa regne med de gamle myter om gudekampe i urtiden, er en sag for sig; det kommer slet ikke i betragtning her. For beretningerne om Manda d'Hajjes epifani har aabenbarelsen et praktisk religiøst formaal, de troendes frelse. Det er en aabenbarelse i menneskeverdenen og en kamp mod de magter, der behersker denne menneskeverden, planeterne[4]).

Det er ganske det samme, vi har i Satornils og Basilides' kristelig-gnostiske systemer[5]). Jeg nøjes her med at anføre den allerede af Brandt[6]) fremdragne parallel fra Satornils lære: »Et propter hoc

[1]) Om den her antydede udvikling se nf. p. 198.
[2]) Eller dog yderst sjældent og da sekundært, se nf. p. 90 anm. 2.
[3]) Om de motiver, som stadig anvendes i denne skildring, jvf. Kroll, Gott und Hölle p. 285 ff.
[4]) Jvf. Kroll, Gott und Hölle p. 288 f.: »Die Mandäer kennen zwar, wie das Abenteuer Hibils mit Krūn beweist, eine richtige Unterwelt, für die Erlösung scheint das aber ohne Bedeutung zu sein. Da vollzieht sich der entscheidende Vorgang in der Planetensphäre.« p. 288, 1: »Es handelt sich nicht um die eigentliche Unterwelt, die Hölle, sondern um unsere Welt.« Han anfører GL III, 8: »In die Tibil ist Streit geworfen...« Tibil er jorden.
[5]) Se Bousset, HPG p. 239 f.
[6]) Rel. p. 136.

quod dissolvere <voluerit pater> eius omnes principes advenisse Christum ad destructionem Judaeorum dei et ad salutem credentium ei.«[1])

Helt anderledes er det med Hibils descensus. Det er en virkelig underverdensfart, hvor formaalet først og fremmest er kamp mod de eventyrlige og fantastiske skikkelser, der hersker over dens forskellige afdelinger. Her har folkefantasien rigtig kunnet slaa sig løs i dramatiske skildringer af heltens eventyrlige oplevelser. Vi træffer her en »Lust zu fabulieren«, som vi slet ikke kender fra skildringerne af Manda d'Hajjes aabenbarelse[2]).

Navnene paa de forskellige afdelingers beherskere forekommer, med undtagelse af Ruha og hendes søn Ur, næsten kun i dette stykke:

1. I den første underverden hersker Ruha, derefter følger
2. den store Zartai-Zartanai
3. Hag og Mag
4. Gaf og Gafan, af hvilke Gaf desuden forekommer i GR IV (parallel til GR V, 1) og Johsb. c. 68
5. Anatan og Qin
6. den store Schdum
7. den store Gew
8. Karkum, »det store kødbjerg«, ogsaa kaldet Krun. Han forekommer desuden i GR IV (parallel til GR V, 1) samt i den sene GR

[1]) Irenæus, hær. I, 24, 2. Om texten se Brandt, Rel. p. 136, 2; Bousset, HPG p. 239, 1.

[2]) Vi har ganske vist i et fragment i Johsb. c. 68 omtalt, at Manda d'Hajje kommer til Gaf, en af de underverdensherskere, vi møder i GR V, 1, men antagelig er det en sekundær udvidelse af det egentlige Manda d'Hajje-motiv, besejringen af dæmonerne, hvormed c. 68 da ogsaa begynder: »Da Manda d'Hajje begav sig til stedet, hvor dæmonerne sidder, da dæmonerne saa hans herlighed, græd og klagede de . . . .« Derefter fortælles det, at Manda d'Hajje begiver sig til Gaf, der betaget af hans herlighed springer op fra sin trone og spørger, hvem han er, hvorpaa fragmentet slutter. (Paa tilsvarende maade fortælles, temmelig aandløst, i Johsb. c. 69, hvordan Manda d'Hajje aflægger besøg hos en række gode væsener, der alle underdanigt hylder ham.) Man kan tænke sig, at det er den folkelige fantasi, der har udmalet sig Manda d'Hajjes sejr over de onde, idet man har ladet ham stige ned i underverdenen til dens beherskere, men man kan ogsaa tænke sig, at denne underverdensfart fra først af er tillagt Hibil og sekundært er overført paa Manda d'Hajje i Johsb. c. 68. Hvad enten det ene eller det andet er tilfældet, maa vi imidlertid betragte denne underverdensfart som sekundær i forhold til Manda d'Hajjes nedstigen til denne verden til frelse for de troende. — Om GR III p. 79 ff. se nf. p. 92.

XVIII p. 411, 13. I den ligeledes sene GR XV, 11 har en »søjle« i Jerusalem navnet Karkum (p. 343, 21).

Stykkets stærke berøring med babylonske forestillinger er fremhævet af Brandt, Rel. p. 182, jvf. Bousset, HPG p. 246 ff., Kroll, Gott und Hölle p. 282. Det hører utvivlsomt med til de babylonske elementer, som vi ifølge Boussets hypotese (jvf. indledningen) maa udskille for at komme tilbage til mandæismens oprindelige bestanddele.

Stykkets sekundære karakter fremgaar ogsaa af følgende overvejelser:

Den første underverden beherskes som sagt af Ruha (p. 153,31), som jo spiller en betydelig rolle i de mandæiske skrifter, og som, selv om hun optræder i det her nævnte selskab, naturligvis godt kan være ældre, hvad jo bl. a. den hyppige omtale af hende taler for.

I virkeligheden hører hun formodentlig oprindelig slet ikke hjemme i denne sammenhæng. De allerfleste steder nævnes hun sammen med de Syv, planeterne, som deres moder. Men de Syv hører ikke med til skildringen af underverdenen; de hører hjemme i menneskeverdenen som dennes beherskere, d. v. s. de hører hjemme i de sammenhænge, hvor menneskesjælens skæbne og Manda d'Hajjes frelsesaabenbaring skildres, ikke hvor Hibil-Ziwas underverdensfart behandles. Det samme gør aabenbart Ruha. Det maa være et sekundært træk, naar hun i GR V, 1 gøres til herskerinde i den første underverden, ligesom underverdensherskeren Ur's faderskab til de Syv (og de Tolv, dyrekredstegnene) maa betragtes som resultat af den senere mandæiske fantasi.

Det ligger da nær at antage, at Ur er en sen skikkelse i mandæismen[1]), og at Ruha og Ur oprindelig intet har med hinanden at gøre. Deri bestyrkes vi, naar vi ser, at Ur i modsætning til Ruha kun spiller en rolle i nogle faa, bestemte sammenhænge:

GR III p. 83, 37; 87, 2.12.33; 89, 30.34.
GR IV p. 142, 24; 143, 2.12.18.
GR V, 1 p. 158, 36; 159, 21; 163, 12; 165, 42; 166, 5.9; 167 f.; 171 ff.
GR V, 5 p. 203, 14 ff.
GR XV, 4 p. 315, 23.
GR XVII, 2 p. 406, 2.

---

[1]) Bousset, HPG p. 40 f. tænker paa persisk indflydelse. Det er bemærkelsesværdigt, at Urs navn slet ikke forekommer i GL II og III, der utvivlsomt er gammelt stof (jvf. nf. kap. VI). Sjælens fjender er der Ruha, de Syv (og de Tolv), jvf. Reitzst., IEM p. 59.

Paa de sidste tre steder, ligesom nogle steder i Johsb. (se registret hos Lidzb.), nævnes han blot som mørkets herre, den store slange eller »hingsten« (Johsb. p. 178, 8 ff., jvf. GR IX, 1 p. 227, 6 f.), i hvis gab de ugudelige falder.

Stederne synes alle at være sene. GR V, 5 er det Ruha, *Kristus* og planeterne, der hjemfalder til Ur. GR XVII, 2 indeholder utvivlsomt meget gammelt stof, men ogsaa yngre; saaledes nævnes Kristus p. 406, 19. GR XV, 4 handler om maanens virkninger paa verden og menneskene og staar ogsaa Johsb. c. 53, hvor det som pendant har c. 52, der handler om solen. Disse stykker er antagelig ligesom de fleste stykker i Johannesbogen sene[1]).

GR IV p. 142 f. er en parallel til GR V, 1. GR IV er helt igennem sen, yngre end GR V, 1 og afhængig af den. Det mener jeg at kunne slutte dels af dens i sammenligning med GR V, 1 korte og antydningsvise form, dels af stykkets hele karakter. Det er afhængigt af en mængde andre traditioner, hvad der nemt kunde paavises, men det er unødvendigt i denne sammenhæng og vilde tage uforholdsmæssig megen plads op[2]).

GR III p. 79 ff. er ligeledes en parallel til GR V, 1. Det er her Manda d'Hajje, der kommer til underverdenen (se p. 69 ff.). Sammenhængen er bl. a. ejendommelig ved Ruhas tilnavne: 1. Hewath (kun her p. 71—81, og GR IV p. 147, 21, hvor det er Hibil, der bekæmper hende). Brandt[3]) vil forklare navnet saaledes: עואת < ליואת = ליבאת, det oftere forekommende navn for Venus, babyl. Dilbat. Skulde dette være rigtigt[4]), peger det hen paa en sen tid, da de babylonske planetnavne

[1]) Om Johsb. se Tondelli, Il Mandeismo, parte II (p. 15 ff.): La composizione del Johannesbuch. — Selve maanens navn, Sin, er babylonsk og først sent optaget af mandæerne sammen med de øvrige planetnavne (jvf. nf. p. 123 f.). Johsb. c. 52 p. 183, 11 ff. nævnes Schamisch, Sin og Libat (Venus); det er sent.

[2]) Et enkelt tydeligt exempel: Da Hibil døbes af Manda d'Hajje og »der Herr der Grösse« (!), jubler Jordan og hopper af glæde (p. 144, 29 ff.). Forbilledet er umiskendeligt Johanas daab ved Manda d'Hajje i GR V, 4; GR V, 4 er paa dette punkt primær, motivet har der sin plads i en større sammenhæng, der jo, som vi har set, er overtaget fra kristen overlevering; i GR IV er det et enkelt laan, der ved siden af saa mange andre tjener til at sætte lidt huld paa et temmeligt magert skelet. — Stykket har været anvendt liturgisk (Lidzb., Ginza p. 142). Denne kendsgerning giver os lejlighed til i forbigaaende at bemærke, at en texts liturgiske anvendelse altsaa ikke er nogen absolut garanti for dens ælde.

[3]) Schicksal p. 411 anm.

[4]) Saaledes Pallis p. 60, 1, medens Lidzb., Johsb. p. 183 anm. 10; Ginza p. 71 anm. 1 forklarer navnet anderledes.

først sent er optaget af mandæerne. 2. I samme retning peger Ruhas tilnavn קאדישתא, »die Buhlerin« (p. 80, 31), der Johsb. p. 183, 13 tillægges Libat (Venus)[1]. 3. Namrus (p. 82 ff.), der desuden, undertiden med tilnavnet »verdens moder«, forekommer GR XV, 1 p. 296 f. (sent), GR XV, 11 (sent), GR XV, 14 (alder ?) og GR XVI, 1 p. 384, 30, der vel arbejder med gammelt stof, men helt igennem er sent; her er det Nbat, søn af Johana (!), der træder op mod Ruha-Namrus[2]. Desuden Johsb. p. 62, 18; 166, 15 ff.

Det her udviklede synes at vise med ret stor sandsynlighed, at Ur kun optræder i sene sammenhænge. Ogsaa herigennem bestyrkes vi i den antagelse, at overleveringen om en forløsers underverdensfart er sekundær i forhold til overleveringen om Manda d'Hajjes aabenbarelse i denne verden til frelse for de troende.

Nu er der jo i denne tanke om Manda d'Hajjes aabenbarelse midt i tiden til tilintetgørelse af de onde magter og til frelse for de troende utvivlsomt et kristeligt element; det er en kristelig gnosis, hvor det drejer sig om de individuelle fromme sjæles frelse ud af denne verden. Bousset bemærker[3] til det ovenfor citerede sted fra Irenæus: »Nur so nebenbei und an zweiter Stelle wird bemerkt, dass das Kommen Christi auch zum Heile der Gläubigen erfolgt sei. In erster Linie ist auch hier die Absicht: der Sturz der Herrschaft der Weltmächte.« Dette er ikke ganske korrekt; de troendes frelse er virkelig ikke en biting; hensigten med forløserens komme er de troendes frelse, men forudsætningen derfor er besejringen af de onde magter, og derfor nævnes den naturligvis først. Rigtigt vilde det være, hvis han havde sagt: Her er under kristelig indflydelse føjet noget nyt til de gamle forestillinger om den guddommelige udsendings kamp med de onde magter, og det nye er: forløserens komme her i tiden. Saadan forholder det sig ogsaa med den jødisk-kristelige mandæisme, som vi har i GR V, 2 og beslægtede texter.

[1]) Jvf. Lidzb., Ginza p. 80 anm. 4.

[2]) Hvis Namrus er identisk med den manikæiske Nebrod (= hebr. Nimrod), jvf. Brandt, Rel. p. 183, 4; Bousset, HPG p. 28; RM p. 193; Peterson, ZNW 1927 p. 242 (derimod Lidzb., Johsb. p. 62 anm. 3), taler det ogsaa for en sen tid. Bousset mener ganske vist, at Namrus skulde være ældre end Ruha, men den manikæiske indflydelse paa mandæismen (jvf. Lyskongelæren) er sen, og medens Namrus kun sjældent nævnes og, saa vidt det kan ses, i sene texter, forekommer Ruha atter og atter (»Ruha og planeterne«), ogsaa i texter, som vi maa anse for gamle. Dette sidste maa vi anse for det afgørende, hvor navnet Namrus saa end stammer fra.

[3]) HPG p. 239 f.

Vi maa da vente at kunne finde spor af ældre, ikke-kristelige forestillinger, hvor der sker en uraabenbaring og ikke en tilsynekomst af forløseren midt i tiden, en aabenbaring, der har til formaal ikke frelsen af de individuelle fromme sjæle, men af »sjælen«.

Saadanne forestillinger finder vi da ogsaa i rigt maal, langt mere end vi skulde vente det efter Brandts omtale af det, Rel. p. 121 ff. Han siger, under overskriften »Die Uroffenbarung« p. 121: »Sogleich nachdem Adam zum Leben erwacht ist, wird er in der wahren Religion unterwiesen. Mandā d'Hajē ruft ihm »eine wundersame Stimme, davon die Bösen nicht wissen«[1]); die Lichtkönigslehre lässt ihm »die erste Lehre« zu Theil werden[2]).« Desuden nævner han[3]) forestillingen om de tre »uthra'er«, Hibil, Schitil og Anosch (de bibelske Abel, Set og Enosch), der sættes til hjælpere og vogtere for menneskene. Det er ikke saa sært, at Brandt ikke kunde nævne mere, da han nemlig betragtede det allervigtigste stof, Massiqta-hymnerne (hymnerne om sjælens opstigen, GL II og III, som vi senere skal behandle), som sekundært, fremmed materiale.

I disse hymner kaldes sjælen undertiden Adam; det er for ham, det guddommelige sendebud aabenbarer sig. Vi ser imidlertid (det skal ogsaa nærmere omtales nedenfor, p. 189 ff.), at mandæerne atter og atter forvexler sjælen Adam (den indre Adam) med det første menneske, protoplasten Adam, hvad der giver de mærkeligste resultater, og en saadan forvexling foreligger ogsaa i GR III, som Brandt hentyder til med Adam, der vaagner til liv og bliver undervist i den sande lære. Det oprindelige er, at det guddommelige sendebud kommer til sjælen og trøster og belærer den, da den klager over at være anbragt i legemet i denne onde verden. Da sjælen kan kaldes Adam, og der sker en forvexling med protoplasten, er det ikke mærkeligt, at vi ogsaa hører, hvordan det guddommelige sendebud kommer og belærer Adam og Eva om mandæisk religion og moral, men det er altsaa sekundært, og det samme gælder forestillingen om de tre uthra'er. Hvad Brandt nævner, er da kun egnet til at forvirre begreberne[4]). Det primære er, at den guddommelige udsending aabenbarer

---

1) Lidzb., Ginza p. 111, 9 f.: Manda d'Hajje faar befaling:
»Eine hehre Stimme rufe, dass die Bösen nichts von der Seele erfahren.«

2) GR I § 89 ff.; II, 1 § 24 ff.

3) p. 122 ff.

4) Ogsaa Pallis (p. 284 ff.) afviser Brandt. Han hævder, at læren om uraabenbaringen er et led i mandæernes apologi for deres egen religions oprindelighed i forhold til de kristnes (p. 287). Havde han sagt: læren om en aabenbaring til Adam og Eva, lod det sig høre, selv om jeg ikke

sig for »sjælen«; saa snart han aabenbarer sig for protoplasten Adam eller for Adam og Eva for at belære dem om deres rette færd, og saa snart der er tale om en aabenbarelse for de individuelle fromme sjæle, der har levet i overensstemmelse med denne belæring, foreligger der jødisk-kristelig indflydelse. Det er det, der er tilfældet i GR V, 2 og de beslægtede texter, men ogsaa i Massiqta-hymnerne, saadan som vi siden skal se.

Trækker vi imidlertid det sekundære, jødisk-kristelige materiale fra i de nævnte texter, har vi her et righoldigt stof til belysning af, hvordan skildringen af forløserens aabenbarelse har set ud i mandæismen, før den blev forenet med de jødisk-kristelige elementer, vi kan vel altsaa sige: hvordan den førkristelige mandæisme har skildret sagen. Jeg skal her ikke gaa nærmere ind paa denne førkristelige mandæismes karakter; det er mig blot magtpaaliggende at vise, hvordan udviklingen er foregaaet.

Jeg kommer med dette syn paa mandæismens udvikling ogsaa i strid med Pallis. For ham, der slutter sig til Brandt i bedømmelsen af GR V, 2, er myten om »Sōtērs underverdensfart« det primære i mandæismen[1]), medens den kristelige paavirkning, som vi har i GR V, 2, i forhold dertil er noget sekundært[2]). Men hvis der har været førkristelige elementer i mandæismen, maa det være dem, der bliver tilbage i de nævnte texter, naar vi trækker det kristelige fra[3]).

De modstandere, som den guddommelige udsending har haft at kæmpe med i den førkristelige mandæisme, har først og fremmest

---

indser, at det skulde være nødvendigt at fortolke denne aabenbaring saadan; det forekommer mig, at den forklaring, jeg har givet ovenfor, er ligesaa god. Men Pallis kender, ligesom Brandt, ikke anden uraabenbaring, end den der blev Adam og Eva til del. Han paastaar (p. 286), »at gnosticismen *intet* ved om en uraabenbaring: sjælen kommer fra lysriget, den er alvidende og forenes da med det forgængelige legeme, men den har stadig sit himmelske udspring i minde og behøver saaledes ingen uraabenbaring.« Dette gendrives punkt for punkt af de mandæiske Massiqta-hymner, som vi siden skal omtale. Pallis paaberaaber sig GR I § 87, hvor det hedder, at da sjælen kom ind i Adams og Evas legemer, forstod og begreb de alt, men det betyder dog ganske simpelt, at de livløse legemer da blev begavet med sjælelige evner.

1) p. 261 ff.

2) p. 271 ff.

3) Den myte, som vi faar tilbage, og som handler om forløserens kamp med planetmagterne, gaar selvfølgelig i sine motiver til syvende og sidst tilbage til de babylonske myter om urtidens gudekampe, og man kan naturligvis ikke paa forhaand nægte muligheden af, at der har været spor deraf i den førkristelige mandæisme. Saadanne spor har vi

været sjælens fjender, stjernemagterne, dernæst verdensskaberen. Vi skal som sagt ikke gaa nærmere ind herpaa, men nævner blot, at denne demiurg, svarende til »det store, første Liv«, maa have været den oftere forekommende skikkelse, »det andet Liv«[1].

Derimod har mandæerne paa dette tidspunkt vist endnu ikke kendt Ruha som moder for de syv planeter. Ruha er vel Ruach Elohim fra Gen. 1 og kommet ind i mandæismen sammen med den demiurgiske jødegud[2]. Det er saaledes paafaldende, at Ruha ikke spiller nogen stor rolle i Massiqta-hymnerne, hvor planeterne stadigvæk nævnes alene, uden Ruha, som sjælens fjender; Ruha nævnes enkelte gange i GL III, der er den af de to samlinger, hvor det kristelige element gør sig stærkest gældende, idet der ofte tales om den individuelle sjæl; i GL II derimod, hvis førkristelige karakter er tyde-

---

jo f. ex. ogsaa i de kristelig-gnostiske Salomos Oder; i ode 42, 11 ff. skildres forløserens kamp med det personificerede Scheol paa en maade, der minder om Hibils kamp med en af underverdensherskerne, Krun, »det store kødbjerg« i GR V, 1 p. 157, 20 ff.

[1]) Med »det andet Liv« identificeres ofte demiurgen Joschamin (om ham se Lidzb., Johsb. p. XXII ff.), der formodentlig ogsaa hører hjemme i den førkristelige mandæisme. Ifølge Lidzb., Johsb. p. XXIII er navnet »direkt an die Stelle des aramäischen בעלשמין getreten« og stammer fra »ein judenheidnischer Kreis«. Bousset, RM p. 195, 1, betragter Joschaminstykkerne (Johsb. c. 3—10; det er ikke disse første stykker i Johsb., man skal begynde med, naar man vil sætte sig ind i mandæismen !) som hørende til den »vestsemitiske gnosis«; GR XIV (28. traktat, »mysteriet og bogen om den store Nbat«), hvor Joschamin ogsaa spiller en rolle, ligesom ogsaa den store Nbat spiller en rolle i Joschaminstykkerne, anser Bousset (p. 193, 1) for »ein ziemlich reines Erzeugnis westsemitischer Gnosis«. Bousset minder (p. 191) om, at vi finder den syriske gud בעלשמין i Philo Byblios' syro-fønikiske kosmogoni (Sanchuniathon hos Euseb. Præp. evang. I, 10, 17), hvor ogsaa de tre navne Κάβειροι, Χούσωρ og Σύδυκ forekommer (Euseb. I, 10, 14.38), som Lidzb., Johsb. p. XXV sammenstiller med de mandæiske genienavne Jokabar, Jokaschar og Jozaṭaq. — Af andre navne, der peger hen paa syro-fønikisk herkomst nævner jeg her, da der ellers ikke er lejlighed til det, og det ogsaa falder udenfor dette arbejdes rammer, Schilmai og Nidbai, Jordans vogtere (om dem se Lidzb., Johsb. p. XX). Vi træffer dem om lidt i GR XII, 3, en af de alfabetiske hymner, som vi maa anse for at høre til den jødisk-kristelige mandæismes ældste bestanddele; navnene kan ikke uden vilkaarlighed udskilles som senere og kan sikkert kun forklares som elementer, der er overtaget fra den førkristelige tid.

[2]) Ogsaa Bousset, HPG p. 28 mener, at Ruha er et produkt af antijødisk eller antikristelig polemik. Men naar han mener, at Ruha skulde være traadt i stedet for et ældre Namrus, er det næppe rigtigt, jvf. ovf. p. 93 anm. 2.

lig (her tales stadig om forløserens aabenbarelse for »sjælen«, Mana), forekommer Ruha kun een gang, GL II, 22 p. 494, 11, og det sammen med jødeguden Jorabba[1]).

---

[1]) יורבא = Jorabba, saaledes rigtigt Lidzb. (trods Drower p. 269, der angiver udtalen Yurba), jvf. den sammen med Ruha nævnte El-rabba (עיל רבא) i GR XI (ovf. p. 81). — Som jødegud kender mandæerne Jorabba (GR p. 410, 9); han identificeres med Schamisch (GR p. 132, 12 ff.; jvf. p. 270, 4; Johsb. c. 52, se Lidzb.s indl. dertil) ligesom Adonai (GR I § 165). Trods det, at vi ikke hører om ham som demiurg, maa vi alligevel betragte ham som hørende til den jødisk-kristelige mandæisme (vi hører heller ikke om El-rabba i GR XI som demiurg, derimod i det beslægtede stykke GR V, 2 om El-Schiddai), netop fordi han er mandæerne bekendt som jødegud. — Modsat ved de ikke noget om, at Joschamin er jødegud, men nok at han er demiurg, men hans virksomhed skildres ikke med bibelske træk saadan som en anden demiurgskikkelse, Ptahil's (jvf. nf. kap. X); han skildres som oprøreren (Joschaminstykkerne), og der tales om »Joschamins plan« som noget bekendt (GR p. 78, 25; 147, 28; 291, 21 ff.). — De forskellige demiurgskikkelsers indbyrdes forhold er uklart (jvf. Brandt, Rel. p. 50 ff.; Bousset, RM p. 191, 1), og de mandæiske teologer har haft deres hyre med at komme tilrette med dem, men det vil føre for vidt at komme ind paa det her.

KAPITEL V

DE ALFABETISKE HYMNER, GR XII, 2—5, OG PARALLELEN GR XVI, 9

Naar vi tager efter de ældste dele af den mandæiske litteratur, kommer vi ikke uden om de fire *alfabetiske hymner, GR XII, 2—5.* De indtager fra formens side betragtet en særstilling blandt de os overleverede mandæiske skrifter. Deres alfabetiske form viser, at de maa bero paa en meget gammel tradition, idet nemlig det alfabet, hvorefter versene er ordnet, og hvis bogstaver er skrevet foran de enkelte vers, indeholder baade ח og ע, af hvilke det første er forsvundet i mandæisk, medens det sidste er vokalbogstav og ofte veksler med א. Man har kendt alfabetets bogstaver ח og ע, men i begyndelsesordene i de alfabetiske hymners vers har man tildels erstattet dem med andre bogstaver.

I XII, 2 begynder bogstavet ח's vers saaledes med ordet האכימית og bogstavet ע's med אינא; i XII, 4 begynder vers ח med הייא, i XII, 5 (hvor bogstavet foran verset forøvrigt if. Petermann p. 277 skrives ה) begynder verset med השוכא. (I XII, 3.4.5 begynder vers ע rigtigt med עומקיא, עומקיא, ענותא.)

Man kunde nu være tilbøjelig til at slutte heraf, at disse hymner er oversat fra en dialekt, hvor man virkelig har skrevet עינא, חאכימית og חשוכא, saa meget mere som hymnernes alfabetiske form ikke er almindelig mandæisk og overhovedet ogsaa daarligt passer til den almindelige mandæiske versbygning med dens kædeagtige gentagelser. En saadan slutning er imidlertid ikke mulig. I XII, 3 begynder vers ח med ordet עתיא, der næppe kan staa i stedet for et oprindeligt ord, der har begyndt med ח; עתיא maa være det oprindelige. Endvidere ser vi, at vers ה i XII, 2.3.5 begynder med האתמא, הייא og הארשיא. Hvis den nævnte slutning skulde være rigtig, maatte disse ord have begyndt med ח, og dermed falder hypotesen.

Vi maa altsaa antage, at vi i disse hymner har en original mandæisk digtning for os. Denne digtning følger imidlertid en meget gammel tradition. Denne tradition er ældre end 4. aarhundrede; paa den tid er nemlig, som det fremgaar af den af Lidzbarski i Floril. Vogüé udgivne blytavle, gutturalerne svækket i mandæisk[1]).

Gaar vi nu over til at se paa indholdet af hymnerne, maa vi straks tage afstand fra Brandt[2]), der — uden nærmere begrundelse — vil regne GR XII, 3—5 (efter Brandts tælling traktaterne 22—24) med til Lyskongelæren, det teologiske system, som vi først og fremmest finder repræsenteret i begyndelsen af GR I og II, 1 samt GR XII, 6, og som Brandt daterer til omkring 5. aarhundrede. Der er imidlertid ikke meget, der taler for, at Brandt har ret. »Den store Lyskonge« nævnes overhovedet ikke i de alfabetiske hymner, hvorimod der stadig er tale om Livet, »det store Liv«, »det første Liv« (274, 21.26 f.31; 275, 1 f.13. 18 ff.). Det, som vildleder Brandt, er aabenbart, at der er adskillige berøringspunkter mellem hymnerne og de senere partier af GR I (II, 1), men disse hører, som vi senere skal se, slet ikke til Lyskongelæren.

De alfabetiske hymners indhold hører derimod nøje sammen med indholdet af GR V, 2 og de i forbindelse dermed behandlede stykker.

Vi saa, hvilken rolle begrebet Kuschta spillede i disse stykker, ja, Kuschta kunde ligefrem staa parallelt med Manda d'Hajje. Vi ser nu i GR XII, 2, at denne parallelisering i virkeligheden er en identificering: i GR XII, 2 tillægges der Kuschta de samme prædikater som Manda d'Hajje i GR XII, 4, GR V, 2 og mange andre steder[3]).

Hovedemnet i hymnerne er sjælens forløsning, dens befrielse fra de onde magter og opstigen til »lysets sted«. Dette sidste har kun ganske kort og antydningsvis været berørt i de ovf. behandlede stykker, men dog saa tydeligt, at der ikke kan være nogen tvivl om, at denne almindelige gnostiske forestilling om sjælens himmelrejse er forudsat i disse stykker. Men de er jo ingen dogmatik, hvor alle lærestykker absolut maa behandles lige udførligt.

GR XII, 2 minder stærkt om GR V, 2, Manda d'Hajjes aabenbarelse til frelse for de troende, blot at det i XII, 2 er Kuschta, der aabenbares.

Det første vers er en epiklese:

---

1) Kun i navnet Manda d'Hajje har ע endnu holdt sig: מאנדעא (lin. 16. 241 f.).

2) Rel. p. 41.

3) Ogsaa i GR XVI, 9 (= Johsb. c. 48) findes en bøn til den personificerede Kuschta, som viser stærk berøring med de alfabetiske hymner.

»Kom i godhed, Kuschta,
lys, som udgaar til sine venners hus (לבית ראהמה)[1].«

Men iøvrigt er hymnen en lovprisning af Kuschta som den udvalgte og fuldkomne, den, der har været fra evig tid, eller som er Livets første skabning, men som nu har aabenbaret sig for at være en bistand, et vaaben for »de fuldkomne«, »de udvalgte«, dem der »elsker dit navn«, »de oplyste«, »de prøvede retfærdige«, for at lære dem visdom og lovprisning, give dem liv og vise dem vejen til lysets sted.

»Du er de fuldkomnes vej,
stien, der gaar opad til lysstedet.
Livet fra evighed er du,
du, som gik hen og tog bolig i det sandfærdige hjerte.«
(Pet. 274, 13 ff.)

»De døde hørte dig og levede,
de syge hørte dig og blev helbredt.« (Pet. 275, 5 f.)[2])

Ogsaa syndstilgivelsen nævnes:
»Du tilgiver de udvalgte og fuldkomne,
i hvis hjerter Kuschta har taget bolig.« (Pet. 275, 6 f.)

De troende prises salige:
»Vel den, som hører paa dig, min herskerinde,
og gaar frem paa vejene efter dig.« (Pet. 274, 18 f.)

Men over de ugudelige raabes der vé:
»Vé den, som ikke hører paa dig, min herskerinde,
og hvis sti gaar til huse med megen musik[3]).« (Pet. 274, 15 f.)

---

1) Huset er denne verden. — Udtrykket »venner«, »de som elsker«, er overordentlig hyppigt i disse texter, jvf. p. 272, 14: »de som elsker dit navn«. Se i det hele taget om dette udtryk E. Peterson, Der Gottesfreund i ZKG, NF V, 1923, hvor der p. 182 ff. anføres talrige steder fra de mandæiske skrifter.

2) De døde er de aandeligt døde, jvf. ovf. p. 66. Naar det saa hedder, at de syge blev helbredet (עתאספון), viser parallelismen, at der herom gælder det samme, som Drower p. 200 anm. 2 bemærker om betydningen af verbet אסא: »The verb *asa* in Mandaean cannot be translated 'to heal' with the exclusive meaning 'making that which is sick well', for it implies rather 'imparting vigour and life magically'. Hence, the noun *asutha* is better translated as 'health', 'vigour', than 'healing' or 'salvation'. In the plural, *asawatha* = 'means of health', 'life-bestowing gifts'.

3) דאריא ראבות זמאר, et oftere forekommende udtryk. Lidzb.: »die Wohnungen der Schwelgerei in Musik«; Nöldeke, MG p. 304: »Häuser der Musikmeisterschaft« (= Häuser der Unzucht).

Vi bemærker her som i GR V, 2 det moralske drag, der gaar igennem mandæismen, og som vi siden skal høre mere om.

Som »besonders lehrreich für das enge Verhältnis, in dem die manichäische Hymnodik zur mandäischen steht« foretager E. Peterson[1]) en sammenligning mellem den manikæiske (alfabetiske) hymne »Würdig bist du der Verehrung«[2]) og GR XII, 2 og kommer til det sikkert rigtige resultat: »Wir dürfen wohl annehmen, dass ein und dieselbe Tradition die Sprache der beiden Hymnen bestimmt hat.« Peterson bemærker videre: »Das manichäische Lied ist ein Preis Jesu als des »Lebendigen Ichs«, der mandäische Hymnus dagegen ein Lob der Kušṭā. Wenn man sich nun erinnert, dass in M. 96 R. Str. 2 a = M. 88 Bl. 1 R. Str. 2 a Jesus als »Wahrheit« (rōštēft) bezeichnet wird . . . . ., so ist wahrscheinlich der eigentümliche Sprachgebrauch von Kušṭā in diesem Hymnus vom Manichäismus her zu begreifen.«

Den manikæiske hymne er en lovprisning af Jesus, som ogsaa kaldes »sandheden«, den mandæiske hymne er en lovprisning af »sandheden«, Kuschta, som er identisk med Manda d'Hajje, som igen paa sin side i nogle beslægtede stykker (GR V, 2 o. s. v.) er identisk med Jesus. Overensstemmelsen er slaaende, men som det fremgaar af alt, hvad vi i det foregaaende har udviklet, passer den mandæiske hymne imidlertid saa godt ind i det mandæiske »system«, at der ikke er nogen grund til at antage, at det skulde forholde sig saadan, som Peterson mener, ja, at det er højst usandsynligt.

GR XII, 3 er noget uklar. Det er ikke altid nemt at afgøre, hvem der taler i de forskellige vers. Det forekommer mig sandsynligst, at det i størstedelen af hymnen er forløseren, der fører ordet, men enkelte steder synes at passe bedre i den troendes mund[3]). Nogen streng sammenhæng mellem versene er der ikke ligesaa lidt som i de andre alfabetiske hymner, den er ofret for den kunstige form.

Hymnen indeholder ikke meget udover, hvad vi ellers kender. Forløseren fortæller, hvordan han udstyret af Livet med herlighed og lys begav sig til sine for at frelse dem:

»Jeg er en fremmed mand[4]),
hvem de fyldte med længsel efter de gode Nasoræere.«
(Pet. 275, 10 f.)

---

[1]) ThLZ 1928 sp. 245.

[2]) Waldschmidt-Lenz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1926, phil.-hist. Kl. Nr. 4), p. 117.

[3]) F. ex. »Min mund priser Livet, for at det skal regne mig til sit tal.« (Pet. 276, 1). Det er den fromme, der taler; en »forløst forløser« er der ikke tale om i disse texter.

[4]) En udsending fra den oversanselige verden.

»Jeg hørte uthraerne[1]), mine brødres røst,
jeg rettede mine øjne mod dem.« (Pet. 276, 1 f.)
»Med Livets tegn (רושמא) tegnede mig
mine skytsengle Schilmai og Nidbai[2]).« (Pet. 276, 4)

I *GR XII, 4* tales om sjælens længsel efter forløsning:
»Mit hjerte begærer Livet,
for at Livet skal begære mig i sin Schkina (bolig).«
(Pet. 276, 19)

Og der tales om Manda d'Hajjes aabenbarelse, den »rene perle«, der kommer for at oplyse de mørke hjerter, ligeledes uden nøjere sammenhæng mellem de enkelte vers, og her er det klart, at det nogle steder er Manda d'Hajje (ham gaar jeg ud fra, at forløseren er), andre steder digteren eller den troende, der taler.

I vers ו—ג taler aabenbareren paa gnostisk vis om, hvordan han opholdt sig i verden uden at blive bemærket af dens onde herskere, planeterne:
»Jeg lo ad planeterne
og ad alt, hvad de udtænkte og gjorde.
Jeg boede i deres huse,
men de Syv kendte mig ikke.
Naade skal gives
de udvalgte, der elskede Livet.
Vé planeterne,
som udpønser ondt mod mine udvalgte.« (Pet. 276, 11 ff.)

I næste vers omtales Manda d'Hajje:
»Han er den første herlighed (זיוא),
lyset uden ende.«

Dernæst Livet:
»Det er det første Liv,
Livet, som var fra begyndelsen[3]).«

---

[1]) »Uthra«, som i almindelighed er en betegnelse for himmelske væsener, kan altsaa bruges om den enkelte sjæl, som jo ogsaa er af himmelsk oprindelse.

[2]) Schilmai og Nidbai, »Jordans« vogtere. — Ordet פארואנקא (persisk: sendebud) bruges ofte = פארוקא, »befrier« (Brandt, Schicksal p. 426). Johsb. I, 120, 2 betyder det »Schutzengel«. I Thomasakternes sjælehymne lin. 16 b har det en lignende betydning (Burkitt, JThSt XXIX p. 227). Jeg ved ikke, om det er forløseren eller den forløste, der taler.

[3]) Meningen er vel, at Manda d'Hajje er Livet, jvf. GR V, 2 p. 181, 29 f.: »Det er Livet, som var fra fordum (der har aabenbaret sig), og Kuschta, som var fra begyndelsen.« Jvf. om Kuschta XII, 2 p. 271, 28: »Livet fra evighed er du.«

Derefter tiltales Manda d'Hajje, ligesom Kuschta i XII, 2:
»Vel den, som hører paa dig
og gaar frem paa vejen efter dig.« (Pet. 276, 14 ff.)

Derimod gaar det de ugudelige og hedningerne ilde:
»De tolv porte (באביא) spejder,
til Kuschtas veje stiger de ikke op (לדירכיא ד̄כושטא לאסאלקיא).« (Pet. 276, 22)

Portene er de fremmede, falske religioner; 12-tallet findes ogsaa GR I § 126, der ogsaa hører til de ældste partier i den mandæiske religion (moralkodex'en). I den sene GR IX, 1 opregnes tolv »porte«, der bekæmpes paa den hadefuldeste maade, men 12-tallet er der aabenbart naaet ad kunstig vej, fordi man nu engang, efter gammel overlevering, skulde have 12. — Om disse siges det nu, at de ikke »stiger op« (det tekniske udtryk for sjælens opstigen til »lysstedet«), og det skønt de »spejder« (סאיריא); det betyder vel, at de forgæves søger at trænge ind i den sande religions dybder, de som omtales i næste vers:
»Nasaræerdommens (נאצארותא) dybder
er udstrakte og endeløse.« (Pet. 276, 23)

Endvidere maa vi bemærke, at Hibil nævnes her i GR XII, 4:
»Han (Manda·d'Hajje) er den rene krans (כלילא),
der blev sat paa Hibil i hans Schkina.« (Pet. 276, 18 f.)[1])
Hibil er et guddommeligt væsen, men dog underordnet Manda d'Hajje.

Efter det netop citerede vers taler sjælen om sig selv:
»Mit hjerte begærer Livet,
for at Livet skal begære mig i sin Schkina.
Fra den dag, da Hibil plantede mig,
bekendte min sjæl lysstedet.« (Pet. 276, 19 ff.)

Hibil synes at være redskabet for sjælens anbringelse i legemet, jvf. GL III, 2 p. 511, 5 f.: »Han bedaarede mig og førte mig ind i legemet; saa lod han mig tilbage og steg op til sit sted.«

Spørgsmaalet om Hibils stilling indenfor den mandæiske religion maa vi senere vende tilbage til.

GR XII, 5 handler om de ugudelige og deres velfortjente skæbne efter døden, og det kommer meget hurtigt frem, at det først og fremmest er jøderne, der tænkes paa.

---

[1]) Schkina: himmelsk bolig. — Om Kuschta hedder det XII, 2 p. 272, 5 f.:
»Du er en krans af sejre,
der er lagt om de oplystes hoved.« (Pet. 274, 19 f.).

Hymnen begynder:
»Nøgen gik den fornemme,
den afdøde, ud af verden.« (Pet. 277, 6 f.)

Besiddelse af rigdom betragtes som synd, rigdommen gavner ikke sjælen, den kan jo ikke tages med efter døden; den skader tværtimod, den rige er i de onde magters vold.

»Du (den rige) ligner slette vinstokke,
som ikke bærer frugter.« (Pet. 277, 8 f.)

Ogsaa dæmonerne, »verdenerne«, faar deres bekomst, men derefter gaar det løs mod jøderne:

»Vé den onde dag,
som opbevares for jøderne i verden.
De saar udaad
og høster en høst af løgn.
Deres hjerte er fuldt af mørke,
og deres øjne er blinde og lyser ikke.
Vildfarelse greb dem,
og de ser ikke lysstedet.
. . . .
Deres hjerte er delt,
og de stiger ikke op til lyset.
De er beklædt med synder,
de røver sjælene.
Deres sjæl er sløvet for dem,
og de begærer ikke deres kvinder[1]).
De er mordernes gift,
som dræber menneskene[2]).
Deres mund er fuld af løgn,
og deres øjne ser efter ondskab.
. . . .
De staar udenfor Kuschta
og gør tjeneste udenfor naaden (טאבותא).
De elsker legemets skønhed
og de formørkede skygger.« (Pet. 277, 10—23)

---

[1]) Enhver mandæer bør gifte sig.
[2]) Dette skal sikkert forstaas som en almindelig antijødisk beskyldning og behøver næppe at sige noget om, at mandæerne er blevet forfulgt af jøderne.

Det sidste maa vel betyde denne forgængelige verden, der kun er som skygger.

GR XII, 5 giver os et indblik i mandæernes moral; det som jøderne beskyldes for, er mangel paa mandæisk moral. Vi skal siden høre mere om denne.

Men stykket er særlig vigtigt, fordi det viser os, at mandæerne allerede fra gammel tid har været antijødisk indstillet, saadan som vi jo allerede har set det under behandlingen af fortællingerne om Johannes og Mirjai.

I sammenhæng med disse fire alfabetiske hymner omtaler jeg *GR XVI, 9* (= Johsb. c. 48), en hymne til Kuschta ligesom GR XII, 2. Der er nemlig ingen tvivl om, at den indholdsmæssigt hører med til de ældste dele af den mandæiske religion.

Den er en bøn til Kuschta om hjælp ved sjælens himmelfart.

»Kuschta, dig giver jeg vidnesbyrd (באך סאהידנא)
som en mand, der søger indsigt (בינתא).
Til dig skuer mine øjne,
du Livets udvalgte, som er kommet hid.«

Efter en bøn om hvile og tryghed for hjerte og tanker hedder det saa:

»Sig til ham, som bygger bro over floderne,
at han skal bygge mig en bro over floderne.
Sig til ham, som vogter havene,
at han skal bevogte for mig en overgang over havet.«
(Pet. 370, 5 ff.)

Der er tale om de vande, som sjælen maa overskride for at komme til lysets sted.

Iøvrigt understreges stærkt denne verdens forgængelighed, et træk, som vi ogsaa har mødt i de alfabetiske hymner:

»Verden skal visselig forgaa,
og dens værker skal forlades.
Tilgrunde gaar det elskede guld,
og sølvet skal søges og ikke findes.
Glædens hjerter (ליביא האדויא) blindes,
og deres sang gaar bort og forgaar.

Kongen forlader sin krone,
og de fornemme vandrer i fangenskab.
De fuldkomne (שאלמאניא) stiger op til lyset,
men de onde holdes tilbage her.« (Pet. 370, 11 ff.)

Dette svarer nøje til indholdet af Massiqta-hymnerne, som vi nu gaar over til at betragte.

KAPITEL VI

MASSIQTA-HYMNERNE

Vi har i de ovenfor behandlede stykker hørt om, hvordan forløseren aabenbarer sig til frelse for de troende. Hvordan sjælen er kommet i de onde magters vold, hører vi der ikke meget om; det antydes kun ganske kort, at sjælen er blevet »plantet« af Hibil her paa jorden, men bekender sin tilhørighed til »lysstedet«. Forløserens og sjælenes modstandere er planeterne, der vil hindre dem i at stige op til lyset, hvor de hører hjemme. Men selv om dette ikke udvikles udførligt, er det dog baggrunden for alle de texter, som vi hidtil har beskæftiget os med; det er den selvfølgelige forudsætning, fordi det er det centrale i den mandæiske religion. »In einer Erlösungsreligion — und das ist die mandäische ja durchaus — bilden die Vorstellungen vom Schicksal der Seele von Anfang an das Innerste, den entscheidenden Kern . . . .«[1]).

Dette centrale faar sin udførlige behandling i hymnerne i GL II og III. Hovedindholdet af disse hymner kan kort gengives saaledes:

Sjælen har maattet forlade sin himmelske herlighed for at lade sig forene med legemet, iføre sig kødets forgængelige klædebon. Den klager over verdens forgængelighed og onde magters, planeternes, anslag, men trøstes af en himmelsk udsending og faar ved forjættelsen om forløsning kraft til at staa de onde imod og taalmodigt bære sin skæbne, indtil den tilsidst faar lov til at aflægge den jordiske klædning og iføre sig den himmelske og stige op til sit hjem ledsaget af forløseren, som har kaldet den, medens planeterne klager over byttet, som undslap dem.

Sjælens opstigen er i nogle stykker afhængig af, om den er »tegnet med Livets tegn« i daaben, og om den har gjort gode gerninger og ikke forsyndet sig; dette skal nærmere omtales nedenfor. Men des-

[1]) Reitzenstein, IEM p. 44.

uden er den afhængig af, om de efterladte læser מאסיקתא (plur. מאסקאתא ell. מאסיקאתא) for den, foredrager hymner, der hjælper den paa dens vej.

GR I § 136: »Hvis I holder af (egl. »søger«) dem (nml. sjælene) og elsker dem, saa bed for dem forbøn, bøn og lovprisning, og fremsig hymner (דראשיא) og læs bøger (סידריא, Lidzb.: Gebetsordnungen) og hold מאסקאתא, for at den Store (רבא) kan fyldes med barmhjertighed imod dem. Da vil herlighed gaa foran dem og lys vil komme efter dem og Livets sendebud ved deres højre side og lysets engle ved deres venstre, og de skal udfries fra vagthusene (מאטאראתא)[1]) og de sydende kedler.« (Pet. r. 19, 15 ff.)

Til denne ceremoni hentydes der ogsaa i disse hymner selv, GL III, 23: naar sjælene fordømmes, skyldes det de efterladte;

»de har ikke holdt מאסיקאתא, og min (forløserens) ihukommelse (דוכראנאי)[2]) har de ikke fejret, og almissens og opstigningens bord[3]) har de ikke opstillet.« (Pet. l. 106, 2 f.)

Hvordan de efterladte rigtig skal forholde sig, er omtalt Johsb. p. 61, 4 ff. (I, 56, 7 ff.):

»Du har opfostret børn, for at der kan være nogen for dig i verden, der ihukommer dit navn. De forsyner dit legeme med rejsekost til Scheol, de følger dig til gravpladsen, de læser מאסקאתא for dig den dag, da du forlader verden, de giver almisse efter dig, for at der ikke skal fældes dom over dig.«

GL III's liturgiske anvendelse ved denne ceremoni fremgaar af den af Lidzb. p. 505 citerede randglosse fra beg. af cod. A, ligesom ogsaa adskillige af stykkerne genfindes i Liturgierne[4]). Forøvrigt læses Masqata ikke blot ved dødsfald, men ogsaa ved andre lejligheder[5]). Dette skal der imidlertid her ikke gaas nærmere ind paa; hvad der interesserer os, er hymnernes indhold.

---

[1]) Om disse mere nf.

[2]) דוכראנא: er »the 'remembrance' or solemn mention of the blessed souls of those in the world of light« (Drower p. 140); meningen er vel altsaa: den af mig, forløseren, paabudte ihukommelse af de døde.

[3]) Om dette mere nf.

[4]) GL III, 2.3.4.5.7.20.27.43.

[5]) Se Drower, register s. v. Masiqtha, især Drower p. 132 ff., 156 ff.

Indholdet er sikkert i det væsentlige gammelt. Det slutter jeg ikke af deres liturgiske anvendelse, thi den er ikke nogen absolut garanti derfor[1]), men af, at indholdet udgør det centrale i den mandæiske religion, sjælens forløsning.

Om de fleste af hymnerne i GL II gælder, at de bærer et ret stereotypt præg, der yderligere understreges ved den i alle 28 stykker[2]) tilbagevendende indledning:

»En Mana[3]) er jeg fra det store Liv,
en Mana er jeg fra det mægtige Liv,
en Mana er jeg fra det store Liv.«

Den mandæiske poesi er her stivnet i formerne. Den særlig mandæiske poetiske teknik, der bestaar i at kæde verslinierne sammen ved gentagelse af linierne med lidt forandret ordstilling, forekommer i baade GL II og III, men virker i de i forvejen stereotype hymner i GL II langt mere trættende og aandløs end i GL III.

Hovedparten af hymnerne i GL II er bygget op efter et ganske bestemt skema: Efter indledningsordene spørger Mana, hvem der har bragt den ind i denne onde verden; derefter hedder det:

»Som Mana staar der og overvejer,
kommer månden, dens hjælper«

eller lignende; et guddommeligt sendebud trøster og opmuntrer sjælen, som derved beroliges og faar kraft til at leve livet, indtil hjælpe-

---

[1]) Jvf. hvad vi ovf. p. 92 anm. 2 bemærkede om GR IV. — I slutningen af GL III, 12 hedder det: »Min, NN søn af NN, sjæl, for hvem denne Massiqta er, fandt hvad den haabede.« (Pet. 1. 90, 10 f.) Ogsaa denne hymne har altsaa været anvendt liturgisk, men netop den er vistnok ret sen, jvf. herom nf. p. 122.

[2]) »Die Zahl entspricht wohl nicht zufällig den 28 Mondstationen und ist uns auch sonst . . . . als heilig bezeugt.« (Reitzst., MBHG p. 85, 3). GL II »bildet eine Einheit von 28 liturgischen Texten, die zwar wegen gewisser Widersprüche nicht auf *einen* Verfasser zurückgehen können, aber nach dem gleichen Schema gebaut sind . . . . Das Buch ist zu einer bestimmten Zeit von einem Redaktor planmässig für einen bestimmten Zweck geschaffen . . . .« (ibid. p. 85).

[3]) מאנא, aand. Reitzst., IEM p. 47: Mana er »nicht die Seele als solche, sondern jedes Gottwesen«, p. 47, 2: »So wird vereinzelt von dem Mana in uns gesprochen, aber auch der Urgott, der nie in die Materie eingetreten ist, heisst Mana.« — Ordets etymologi og de religionshistoriske spørgsmaal, der staar i forbindelse med det, gaar jeg ikke ind paa. Jvf. herom Nöldeke, MG p. XXXII; Brandt, Rel. p. 23; Pallis p. 158 ff.; Reitzst., MBHG p. 86 ff.; Lidzb., Ginza p. 65 anm. 1.

ren for anden gang kommer, nu for at føre den bort fra denne verden til dens himmelske hjem.

GL III er derimod af mere broget karakter. Vi møder her en oprindelig digterisk fantasi og rigdom paa malende billeder, som ikke kendes i GL II. Mange af hymnerne er af stor skønhed og aander dyb religiøs og moralsk følelse. Reitzenstein karakteriserer GL III i modsætning til GL II som »eine ergänzende Sammlung ohne innere Einheit«[1]).

Ser vi nærmere paa denne samlings indhold, maa vi imidlertid sige, at den er et udtryk for den dybe og stærke religiøse følelse, som ogsaa maa være forudsætningen for den mere stereotype samling GL II. Psykologisk er GL III den primære, GL II er formodentlig et teologisk arbejde[2]).

[1]) IEM p. 47.

[2]) Det kan vel paa grund af denne sin karakter og sin anvendelse af begrebet Mana sidestilles med andre afsnit som f. ex. indledningen til GR III, hvor dette begreb spiller en fremtrædende rolle.

GR III (p. 65 ff.): »Da frugten endnu var i frugten, da ætheren endnu var i ætheren, da den store herlighedens Mana var, fra hvilken fremgik vældige, store Mana'er . . . .«. Dette er af en anden karakter end fortællingerne om Manda d'Hajjes aabenbarelse og det dermed sammenhørende stof, som vi har gennemgaaet. Det bærer præg af teologisk spekulation; det er ikke, som Brandt (Rel. p. 24 ff.) vil, egentlig polyteisme, men panteistisk gnostisk spekulation, »une explication savante de la divinité et des origines des êtres« (Lagrange, RB 36, 1927 p. 331). Det hindrer naturligvis ikke, at de enkelte elementer kan være gamle, men den maade, hvorpaa de er forenede, er helt igennem sekundær. Her staar ved siden af hinanden den store Mana, Livet, det andet Liv og Manda d'Hajje; denne sidste er skabt af den store Mana. Navnene p. 67, 19 ff. er forskellige tilnavne til Manda d'Hajje; den maade, hvorpaa de her samles, gør ogsaa et sekundært indtryk. Saadanne lærde spekulationer har næppe haft nogen betydning for den folkelige religiøsitet og har derfor næppe heller haft den udbredelse som de af os behandlede stykker. (Skal man finde »paralleler« f. ex. til Johannesevangeliet, vil man da heller ikke finde dem i disse teologiske spekulationer.) Jeg gaar derfor ikke nærmere ind herpaa.

GR III har overskriften »Dette er mysteriet (ראזא) og den første bog om den levende, første lære, som var fra fordum«. Beslægtet med indledningen til GR III er GR IX, 2 (»Mysteriet og bogen om lysglansen, som luer i Mana . . . .«) og indl. til GR X (»Mysteriet og bogen om lysglansen, som luer i Pihta . . . .«) og GR XI (»Mysteriet og bogen om den store Anosch . . . .«), jvf. ogsaa GR XIV (»Mysteriet og bogen om den store Nbat . . . .«).

De sene GR IV, GR V, 1 og GR IX, 1 har lignende overskrifter. Ligesaa GR V, 5 (»Mysteriet og bogen om Schilmai, husets herre«); Lidzb., indledningen til stykket, anser det for at være af fremmed oprindelse,

Paa den anden side maa det siges, at GL II religionshistorisk staar paa et ældre trin end størstedelen af GL III. GL II taler om »sjælen«, GL III derimod ofte om den individuelle, fromme eller ugudelige, sjæl, der frelses eller fortabes, alt efter, om den er tegnet med Livets tegn og har øvet gode gerninger eller ej[1]. GL II er en hedensk gnosis, en førkristelig mandæisme, medens vi i GL III ser denne forenet med et jødisk-kristeligt element, individualiseringen. Vi har tidligere været inde paa dette[2] og tilføjer nu, at de gode gerninger, sjælen skal udføre, nøje stemmer overens med forskrifterne i den mandæiske moralkodex[3], om hvis jødisk-kristelige karakter der næppe kan være tvivl. Paastanden om, at individualiseringen i GL III skyldes kristelig indflydelse, bekræftes derved.

Da vi altsaa særlig i GL III finder vigtige berøringspunkter med andre for os betydningsfulde dele af den mandæiske litteratur, vil vi i det følgende først og fremmest holde os til disse stykker.

Inden vi gaar over til dem, gør jeg opmærksom paa, at vi i GR XVI, 2—11 har en række hymner, der staar GL III meget nær; de er »zum Teil von ungewöhnlicher Schönheit«[4]. Et par af dem findes ogsaa i Johannesbogen; GR XVI, 9 (bøn til Kuschta) har vi ovf. omtalt. Flere af dem ender med en slutningsdoxologi, som ikke behøver at være oprindelig; det gælder saaledes doxologien i GR XVI, 5, hvor Lyskongen nævnes. Denne hymne er saa smuk, at jeg ikke vil nægte mig den glæde at anføre den i hele dens udstrækning:

---

men det indeholder iøvrigt masser af mandæisk stof. Det samme gælder den ejendommelige GR VI, bogen om Dinanukht, der formodentlig ogsaa er overtaget udefra. (Peterson, ZNW 1928 p. 75 vil tildele de i GR IX, 1 p. 225 omtalte Jazuqæere baade Dinanukhts bog og den saakaldte »kongebog«, GR XVIII.) Ogsaa Lyskongelæren, saadan som den fremtræder i GR I, er et saadant fremmedelement, der er overtaget af mandæerne og tilpasset til deres lære. Jvf. Lidzb., Ginza p. XII, 37 ff.

Med hensyn til GL II maa man vel sige, at det helt igennem bærer et mandæisk præg. Ejendommeligt er det dog, at daaben og de gode gerninger næsten ikke omtales, i modsætning til hvad der er tilfældet i GL III. Jvf. videre ovf.

[1]) Jvf. Reitzst., IEM p. 49. Sjælen kaldes her i GL III mest נישמא. Hvor der er tale om den individuelle sjæl, bruges ikke benævnelserne Adam eller Mana; »wo sie im dritten Buche vorkommen, handelt es sich immer um ausgesprochen mythologische, bzw. kosmologische Texte« (Reitzst., anf. st.).

[2]) Ovf. p. 93 ff.

[3]) Vi vil under behandlingen af moralkodexen nedenfor gøre opmærksom paa denne overensstemmelse.

[4]) Lidzb., Ginza p. 380.

»Fra den dag, da jeg fik Livet kær,
og fra den dag, da mit hjerte fik Kuschta kær,
fra den dag, da jeg fik Livet kær,
har jeg ikke tillid[1]) til noget i verden.
Til fader og moder
har jeg ikke tillid i verden,
til brødre og søstre
har jeg ikke tillid i verden,
til hustru og børn
har jeg ikke tillid i verden,
til svøbe og herskermagt
har jeg ikke tillid i verden,
til borge og bygninger
har jeg ikke tillid i verden,
til prægtige klæder og skønne gevandter
har jeg ikke tillid i verden,
til skabt og tilblevet
har jeg ikke tillid i verden,
til hele verden og dens værker
har jeg ikke tillid i verden.
Kun efter min sjæl gaar jeg søgende omkring,
den er mig generationer og verdener værd.
Jeg gik hen og fandt min sjæl,
hvad skal jeg med alle verdener?
Jeg steg op paa høje bjerge
og steg ned i <dybe> dale,
jeg gik hen og fandt Kuschta
.... mit hjerte.
Jeg gik hen og fandt den,
da den stod ved verdenernes udkant.
Den stod der, og tre שמימיא
holdt den i sin haand.
En ...... tog jeg fra den,
mine øjne fyldtes af lys.
Jeg tog den anden,
min sjæl gjorde jeg klar og forklaret.

---

1) רוהצאנא er et religiøst begreb; mistilliden til alt, hvad der hører verden til, har sin forklaring i det positive, som er baggrunden derfor, tilliden til Livet.

Jeg tog den tredie,
og jeg steg op og saa lysstedet[1]).
Priset været du, Lyskonge,
som fyldtes med forbarmelse over os.«

Det er en mystiker, der taler her om sin dybe oplevelse, og for saa vidt passer denne religiøse bekendelse godt som indledning til de hymner om sjælens opstigen, vi nu skal behandle, thi selv om deres digtere ikke alle maaske har kendt saadanne oplevelser, er de vel forudsætningen for »læren« om sjælens opstigen.

Vi gaar saa over til GL III. Jeg vil vedblive at citere ret udførligt af disse ofte pragtfulde sange; det maa være berettiget, da vi her jo befinder os ved det allerinderste i den mandæiske religion, det, uden hvilket den ikke kan forstaas, ligesom kendskab til Massiqta-hymnernes terminologi er en nødvendig forudsætning for forstaaelsen af de ofte ret forvirrede mandæiske texter.

Som en passende indledning til GL III fortælles i GL III, 1, hvordan sjælen anbringes i legemet. Vi hører (p. 506, 1 ff.), at solen, maanen, de Syv og de Tolv formede Adams legeme, men en sjæl lagde de ikke i det. (Det stod nemlig ikke i deres magt)[2]). For Adams legemes skyld kommer saa sjælen fra det store Livs hus. Tre uthraer ledsager den for at anbringe den i legemet; sjælen beder om en lille frist og klager sin nød til de magter, der har sendt den afsted:

»Hvad har jeg syndet iblandt eder,
siden I har daaret mig og bragt mig bort fra eders midte?
I har ført mig i fangenskab bort fra min bolig,
daaret mig og ført mig bort fra min faders hus.« (Pet. 75, 2 ff.)

Men sjælen faar at vide, at der er en bestemt hensigt med dens sendelse (der er altsaa ikke tale om et fald):

»O sjæl, staa op, gaa og træd ind i legemet
og lad dig fange i paladset.

[1]) I en anden hymne, GR XV, 19 (= Johsb. c. 46), »ein wundervolles Lied von der Herabkunft der Seele« (Lidzb.), som Gressmann har gjort til genstand for en smuk omtale i Deutsche Literaturzeitung 1916 sp. 1892 f., og som ogsaa fortjener at nævnes i denne sammenhæng, hvor den efter sit indhold ogsaa hører hjemme, ledsages sjælen af en »uthra«, som holder en stav med vidunderligt løv i sin haand. Tre gange rækkes der sjælen et blad, tredie gang ser den opad og ser sin »fader«, til hvem den retter tre bønner: om sagtmodighed, om et stærkt hjerte og om jævne veje til at stige op til lysstedet.

[2]) Jvf. den udførlige, men noget forvirrede skildring GR III p. 107 ff.

Ved dig skal fanges den stridige løve,
    den stridige, genstridige løve.
Ved dig skal dragen fanges,
    og den onde skal dræbes paa sit sted.
Ved dig skal lænkes mørkets konge,
    hvis kraft ingen er voksen[1].« (Pet. 75, 20 ff.)

Sjælen indvilliger i at træde ind i legemet, mod at den faar et vaaben til beskyttelse. Det faar den:

»Dit vaaben skal være Nasaræerdommen (נאצארותא),
    de sande ord (מאלאליא כשיטיא), som er kommet til dig fra lysstedet.« (Pet. 76, 7)

Sjælen gaar saa ind i legemet:

»I min Herres, Manda d'Hajjes navn
    og i hans kraft gik jeg hen og traadte ind i legemet.«
(Pet. 76, 24 f.)

Endnu et par steder om hensigten med sjælens sendelse til legemet:

II, 24: »Jeg er kommet for den Andens skyld,
    for at hans værker ikke skal gaa til grunde.« (Pet. 69, 11 f.)

»Den Anden« er demiurgen, hans værker bl. a. menneskelegemet, som sjælen altsaa skal bevare. Af legemet skal jo ogsaa de troendes »stamme« (שורבתא) fremgaa (GL II, 19 p. 488, 16 f.).

II, 16 siger Livet til Mana:
»Verden blev skabt ved blændværk,
    rejs dig, stig ned og gaa til den.
Hvis du ikke stiger ned til den,
    hvem skal da være en hjælper (for den)?
    og hvem skal kaste herlighed ind i den?
Hvem skal kaste herlighed ind i den
    og ikke tillade, at stammen afskæres (nml. fra Livet)?«
(Pet. 59, 5 ff.)

---

[1]) Der synes her at være tale om de onde magter, som behersker legemet. Andre steder er det legemet selv, der benævnes med saadanne navne, f. ex. III, 9 (Pet. 84, 25 ff.):
»Mit legeme er et rovgridsk hav,
    som røver og æder lam.
<En ond drage er det>,
    som har syv hoveder.«
Der kan altsaa dels være tale om, at sjælen skal vaage over legemet, dels om, at den skal holde det i tømme.

Jvf. II, 24 p. 496 f. Sjælens komme til Adam betyder, at der bringes lys ind i mørket (III, 43 p. 571, 17 ff.).

Sjælen bringer vellugt og lys til legemet, se dette skønne stykke, som forekommer flere steder med forskellige varianter:

אתא אתא מארגאניתא
ד̄מן גינזא ד̄הייא עתניצבאת
אתא אתא מבאסמאניתא
ד̄באסימתה̄ לפאגרא זאפרא
אתאי אתאי מאנהאראניתא
ד̄נהירתה̄ לבאיתא האשכא

»Kom, kom, perle, som blev plantet[1]) fra Livets skat.
Kom, kom, duftbringende, som faar det stinkende legeme til at dufte.
Kom, kom, lysbringende, som oplyser det mørke hus.« (III, 58 p. 590, 21 ff., Pet. 133, 15 ff. Læs overalt אתאי. Jvf. GL p. 514, 13 ff., 515, 20 ff., 537, 23 ff.).

Anbragt i legemet maa sjælen nu holde sin tid ud. Med drastiske træk males sjælens fortvivlelse:

III, 19 (Pet. 99, 4), et guddommeligt væsen taler:
»Paa mit høje stade staar jeg,
og mine øjne skuer mod Tibil.
Jeg skuer og ser sjælen,
som græder, jamrer og udgyder sig (i taarer)
og fejer gaderne med sit haar.
Med sit haar fejer den gaderne,
og med sine negle graver den støv.
Med sine negle graver den støv,
og med sine taarer væder den jorden.«

III, 47 (Pet. 122, 13 ff.):
»En krone af beryl er jeg . . . .
et bælte af guld, som straaler.
En krone er jeg af beryl,
som er sat paa det store (Liv)s hoved . . . .

---

[1]) Dette udtryk bruges ofte om sjælens anbringelse i legemet, saa der er ingen grund til med Lidzb., Ginza p. 514 anm. 5 at ændre texten til עתניסבאת (»blev taget«) efter Lit. p. 102,9.

En krone er jeg fra Livets hus.
Hvem bragte mig hen og kastede mig i de ondes bolig . . . .
boligen, hvor syndere bor?«

III, 48 (Pet. 123, 6 ff.):
»Er jeg ikke en søn af store (d. v. s. guddommelige væsener)?
Hvem spærrede mig inde med de Syv?
Skønt jeg lader mit lys falde paa dem,
er de dog mørke og lyser ikke.«

Sjælen maa holde sin tid ud i legemet, selv om den stadig maa spørge »Hvorlænge?«

III, 39 (Pet. 118, 4 ff.):
»Medens de (fromme sjæle) er i deres legemer
og søger sig belæring ved Livets navn (, siger de):
Hvornaar bliver det mørkt, hvornaar bliver det lyst?
Hvornaar bliver verdens maal fuldt?
(Hvornaar) skiller det gode sig ud fra det onde[1])?
(Hvornaar) skiller det søde sig ud fra det bitre?
(Hvornaar) skiller Livet sig ud fra døden?
(Hvornaar) stiger Livet op foran sin fader?«

Sjælens fjender i denne onde verden er planeterne; de spotter den (III, 16) og vil forlede den til ondt:

III, 2 (Pet. 77, 22 ff.):
»Planeterne, som bor i den (nml. verden),
pønser hver dag paa ondt imod mig.

[1]) Textens לאעפוק er en fejl for לעפוק, som læses nedenfor, jvf. Nöldeke, MG p. 216. Imperfektspræfixet l vexler i disse linier med det normale n, og er i det hele taget hyppigere i GL end andre steder, har maaske ogsaa været mere udbredt, end det fremgaar af vore texter, jvf. Nöldeke, anf. st. Forekomsten af præfixet l kan dog næppe bruges som kriterium for ældre affattelse (l er gennemgaaende i den af Lidzb., Floril. de Vogüé, udgivne amulet fra 4. aarh.); dels er overleveringen for usikker, og dels viser det sig, at dette præfix ogsaa forekommer i stykker, der af indre grunde maa anses for at være sene. Det gælder saaledes GR V, 3. Dette handler ganske vist ogsaa om sjælens opstigen, men repræsenterer dog, hvad der vil fremgaa af det følgende, et ret sent stadium af læren herom. (Kristus optræder deri, men de afsnit, hvor han forekommer, betragtes af Reitzenstein, MBHG p. 80 ff., som indskud.) Naar l er hyppigere i visse afsnit end i andre, maa det vel snarere føres tilbage til dialektforskelle; saadan har ogsaa den ejendommelige GR XI sine sproglige særegenheder (jvf. Lidzb., Ginza p. 250).

De pønser i ondskab
og siger: Vi vil gøre hans sind delt.
Om mit hjerte, som er fuldt af Kuschta,
siger de: Vi vil faa det til at snuble.
Om mine øjne, som skuer mod lyset,
siger de: De skal give (ukyske) blink.
Om min mund, som velsigner Livet,
siger de: Den skal tale løgn.
Om mine hænder, som giver almisse [og rækker Kuschta],
siger de: De skal ihjelslaa.
Om mine knæ, som bøjer sig for Livet,
siger de: For de Syv skal de bøje sig.
Om mine fødder, som vandrer Kuschtas [og troens] veje,
siger de: De skal gaa barfodede.«

Om mandæernes etik, som den her kommer til udtryk, skal vi siden høre mere.

Den fromme sjæl staar disse onde anslag imod ved Manda d'Hajjes kraft:

II, 11 (Pet. 51, 1 ff.):
Saalænge sjælen boede i legemet, begik den ingen fejl, thi
»ved min faders kraft straaler jeg,
ved manden, som lod mig bo i den legemlige klædning.
Han lod mig bo i den legemlige klædning,
jeg holdt ud og boede i den
og øvede ingen brøde overfor min fader.«

III, 1 (Pet. 77, 7 ff.):
»Da Manda d'Hajje saa mig (nml. sjælen, som holdt sig fra de onde),
lod han kraft blive mig til del.
Han lod mig beklæde med herlighed
og hylle i dyrebart lys.
Han lagde paa mig en krans af sejre,
hvis blade lyser.«

Naar legemet dør, slaar endelig befrielsens time for sjælen. Legemets nedbrydelse og sjælens fordrivelse derfra skildres med malende billeder i III, 9 (Pet. 85, 7 ff.):

»De drev mig ud og spærrede dørene for mig
og lukkede משאשיא.

De lukkede de to vinduer,
som er opladte for Livets tale.
De slukkede for mig de to lamper,
der lyser dag og nat.
Lukket blev den store dør,
som hver dag priser Livet.
Sønderbrudte blev de to vægtskaale,
som giver løn og almisse.
De giver løn og almisse
og rækker Kuschta paa fuldkommen maade (מן ריש בריש).
De to søjler brød sammen og faldt,
hele paladsets grundvold[1]).
Legemet overlister sin herre,
og hele huset er fuldt af mørke.«

Legemets herre, der bliver overlistet, maa være sjælen, der, som vi før saa, var sat til at bevogte det. Den digteriske frihed tillader sig, ubesværet af dogmatiske hensyn, at se bort fra, at sjælens adskillelse fra legemet er en befrielse.

Lige i det foregaaende ræsonnerer sjælen over forskellen mellem igaar og idag paa følgende maade:

»Igaar lignede jeg en høj bygning, som bygmesteren har opført,
idag er den styrtet og faldet . . . .
Igaar lignede jeg en rose paa sin stilk,
idag hænger den vissen der.« (Pet. 84, 12 ff., texten i uorden.)

Men da sjælen spørges, om den da hellere vil tilbage i legemet igen, afviser den tanken med, at legemet er et rovgridsk hav, en ond, syvhovedet drage (jvf. ovf.).

Legemet er desværre ikke af en saadan natur, at det kan følge med sjælen opad; den maa drage afsted alene.

III, 58 (Pet. 132, 19 f.):

»Nøgen bragte[2]) man mig ind i verden,
og tom(hændet) førte man mig ud af den[3]).
Tom(hændet) førte man mig ud af den
som en fugl, hvem intet ledsager[4]).«

---

1) שראראˀ, egl. sandhed, paalidelighed, fasthed.

2) For אתאלה̄ skal formodentlig læses איתוליא, ligesom Lidzb. formoder til GL III, 8 p. 517, 22.

3) Jvf. Job. 1, 21; Præd. 5, 14; 1. Tim. 6, 7.

4) Billedet af sjælen som en fugl forekommer oftere i disse hymner, jvf. ogsaa Johsb. c. 35.

Legemet er en mørkets klædning, som maa ombyttes med en lysets klædning.

III, 48 (Pet. 123, 1 ff.):

»En god er jeg, en søn af store[1]),
som boede i en taareklædning,
i en klædning af fortærende ild,
som er mørk og ikke lyser[2]).
Jeg boede i de syv planeters hus,
daglig smeder de vaaben imod mig.
Jeg boede i en mørkets klædning
og gjorde mig dem lig.
. . . .
Den fremmede kom til mig
og tog mig bort fra deres midte,
han tog mig bort fra den fortærende ild
og iførte mig mægtiges (רורביא) klædning.«

III, 49 (Pet. 123, 19 f.):

»Man iførte mig en klædning af levende ild,
ved hvilken der ikke hæfter glød og vrede[3]).«

Da sjælen hentes, vender den sig om mod legemet, som den maa forlade.

III, 58 (Pet. 132, 21 ff.):

»Hvad skal jeg gøre med dig, mit legeme?
Hvad skal jeg gøre med dig i hin[4]) verden?
Hvad skal jeg gøre med dig, du prægtige legemspragt,
hvem Scheols-orme fortærer?
Hvad skal jeg gøre med dig, rosenkjortel,
som fuglene i Tibil sønderriver?

---

[1]) רביא kan ogsaa være det store (Liv). Saaledes oversætter Lidzb. nf. רורביא (mægtige) ved »das gewaltige (Leben)«. De store, mægtige, er de guddommelige væsener.

[2]) Den fortærende ild hører til mørkets verden, jvf. Anosch-Uthras forkyndelse i GR II, 1 § 136: »Der gives liv, og der gives død, der gives lys, og der gives mørke og flammende ild.« Ginza p. 265, 5 tales om »ilden, som er mørke«. Det svarer til modsætningen mellem ild og lys i Pseudoklementinerne (Hom. II, 18), jvf. Cullmann, Clém. p. 192 f. Modsætningen til den fortærende ild er den levende ild (III, 49). To forskellige betragtninger af ilden synes her at støde sammen.

[3]) Jvf. om Enosch's legeme GR I § 200.

[4]) Saadan maa vi vel med Lidzb. oversætte האזין her.

Var du en klædning af herlighed og lys,
saa jeg kunde iføre mig dig, mit legeme,
da skulde du stige op med mig til Livets hus.
Var du et bælte af herlighed og lys,
saa jeg kunde binde dig om mig,
da etc. . . . .
Var du en turban af herlighed og lys,
saa jeg kunde tilhylle mig med dig, mit legeme,
da etc. . . . .
Var du en krans af herlighed og lys . . . .
Var du en stav . . . .
Var du sko . . . .
Hvad skal jeg gøre med dig, mit legeme?
Af en klump ler blev du formet,
du blev formet af en klump ler,
og de Syv og de Tolv forfulgte dig.«

Ogsaa de kære maa sjælen forlade, i hvert fald for en tid. Om dens omsorg for dem handler III, 29 (Pet. 110, 11 ff.):

»Mine børn[1]), jeg gaar bort fra eder,
hvad vil I, mine børn gøre?
. . . .
Hvis det store (Liv) tillod mig det,
vilde jeg vokse mig stor hos eder i verden.«

Da det store Liv spørger sjælen, i hvis varetægt den har overgivet de efterladte, svarer den (Pet. 111, 8 f.):

»Din kraft skal vogte dem,
og din oplysning[2]) skal være dem en hjælper.«

De kære maa ikke jamre og klage ved et dødsfald, det er jo efter mandæernes syn paa legemligheden en glædelig begivenhed, jvf. GL I, 3 p. 439, 28 ff., hvor Hibil fortæller Eva, der sørger over Adams død, hvilken herlighed hans sjæl er gaaet ind til. Der gives her i Massiqta-hymnerne ingen begrundelse for forbudet mod dødsklage, man nøjes med at true de klagende, III, 18 (Pet. 98, 20 f.):

»Enhver som udgyder taarer over mig,
foran ham skal der være have og floder (nml. som hindrer hans egen sjæls opstigen engang).«

---

[1]) שיתלאי, egl. »spirer«, bruges ogsaa GR I § 160 (Pet. r. 22, 15) i betydningen »børn«.

[2]) ערותאך, Lidzb.: »Erleuchtung«.

Efter at sjælen har forladt legemet, forestaar der den endnu den lange vandring opad til lysverdenen.

III, 9 (Pet. 84, 9 ff.):

»Den vej, du skal vandre,
er lang og endeløs.
Paa den er ingen parasanger udmaalt,
ingen milestene er opstillet paa den efter maal.
Paa den er efterladt vogtere (מאטאראייא),
og vægtere og toldere staar ved den.«

Det er planeterne, der staar i deres 7 »vagthuse« (מאטאראתא) langs sjælens vej og søger at hindre dens opstigning.

Det er da ikke saa sært, at sjælen, stillet overfor disse udsigter, ængstes saare, III, 15 (Pet. 94, 11):

»Gaar jeg ud (nml. fra legemet), saa staar dæmonerne (סאהריא) der,
vender jeg om, saa er mit tal jo fuldt.«

Der er intet »tilbage« for den, dens tid i legemet er udløbet. Nøgen og forsvarsløs staar den da der og spørger efter forløseren, som den har elsket under sit jordeliv, og i hvis navn og kraft den har gennemført det (Pet. 94, 12 ff.):

»Hvor er Livet, som jeg elskede?
Hvor er Livet, som elskede mig?
Hvor er den prøvede retfærdige (בהיר זידקא),
i hvis navn jeg gav almisse[1])?
Hvor er Manda d'Hajje,
i hvis navn jeg gik til Jordan?
Hvor gaar du hen, Kuschta-herre,
mens dæmonerne omringer mit legeme?«

Som svar sendes en himmelsk hjælper (Pet. 94, 23 ff.):

»Til mig sendtes en uthra ....
en mand, som skulde være en hjælper ....
Han sønderbrød deres vagthuse
og slog en revne i deres borg ....
og de Syv flygtede[2]) fra hans vej.«

---

[1]) Jeg følger med Lidzb. cod. B og C.
[2]) Se Lidzb. p. 533 anm. 2.

Jeg indskyder her nogle bemærkninger om sjælens fjender og deres »vagthuse«, »stationer« (מאטאראתא), som sjælen maa passere paa sin himmelrejse.

Sjælens fjender er i Massiqta-hymnerne først og fremmest stjernemagterne, de syv (שובא) planeter (שיביאהיא) og de Tolv (תריסאר), nml. dyrekredsens tegn, hvilke sidste dog træder stærkt tilbage. Fjenderne nævnes i reglen under eet som »de Syv«, »planeterne«, »verdenerne« (אלמיא, æonerne), »de onde« og lignende, men der er ikke reflekteret over karakteren af de enkelte planeters vagthuse. Et enkelt sted, GL III, 51, skildres sjælens opstigen forbi hver enkelt, indtil den naar til Livet, som altsaa her er Ogdoas[1]), men heller ikke her karakteriseres de enkelte stationer nærmere; de har blot numre fra 1—7.

Det er paa forhaand sandsynligt, at dette 7-tal, som vi ustandseligt møder, er det oprindelige; det stemmer godt med den gnostiske grundanskuelse af planeterne som de onde magter.

Spekulationer over de enkelte vagthuse og de forskellige kategorier af syndere, som i dem faar deres straf (saaledes i GR V, 3; GR VI og GL I, 4), og ganske særlig tildelingen af vagthusene til andre vogtere end planeterne synes at være sekundære træk.

Saaledes er det vel sandsynligt, at der i GL III, 12 foreligger senere persisk indflydelse. Der nævnes her 5 stationer: solen, maanen, ilden, de Syv (under eet) og Ruha, hvormed Brandt[2]) sikkert med rette[3]) sammenstiller en parsisk text, hvor der nævnes: ilden, stjernerne, solen og maanen som stationer paa sjælens vej; for stjernerne sætter GL III, 12 de Syv, og naar dertil føjes Ruha[4]), fremkommer 5 stationer. Yngre end III, 12 er maaske III, 1, hvor sol, maane og stjerner (de Syv og de Tolv) er taget med, men hvor ilden mangler.

Nogle steder, GR V, 3; GR VI og GL I, 4, har vi 8 vagthuse eller, som vi maaske bedre kan kalde dem, straffesteder. Brandt har maaske ret i, at dette 8-tal er fremkommet ved reflexioner over, at Ruha

---

[1]) Det er vel noget lignende, vi har i den dunkle text Johsb. c. 26 p. 94, 23 ff.

[2]) Schicksal p. 420 ff.

[3]) Jvf. Bousset, Archiv für Religionswissenschaft IV, 1901 p. 229 f.; RM p. 198; Pallis p. 128 f. — Brandts teori om, at vi i GL III, 12 skulde have Mattarta-forestillingerne i deres ældste form, idet de skulde være overtaget fra parsismen, maa vi derimod med Pallis p. 128 ff. afvise. Saaledes ogsaa Bousset, RM p. 198 f., mens han før sluttede sig til Brandt. (Naar Pallis p. 129 polemiserer imod Bousset, har han aabenbart ikke opdaget, at denne har skiftet standpunkt.)

[4]) Om Ruha i Massiqta-hymnerne se ovf. p. 96 f.

og hendes 7 sønner hver burde have deres מאטאראתא[1]), men alle disse steder er imidlertid, som nedenfor kort skal omtales, sene, og de 8 vagthuse er blevet fyldt med en mængde forvirrede navne, ja, 8-tallet opnaas kun ved forskellige kunstgreb[2]). Disse Mattarta-listers sekundære karakter fremgaar bl. a. af polemikken mod Ischu Mschiha (Jesus Kristus), der er vogter for den 6. Mattarta i GR V, 3 (p. 186, 39 —188, 22)[3]) og den 5. Mattarta i GL I, 4 (p. 449, 1—14). Endvidere er det sekundært, at Abathur og Ptahil optræder som Mattartavogtere, i GR VI p. 209, 33 ff. (Ptahil), p. 210, 5 ff. (Abathur) og i GL I, 4 p. 451, 20 ff. (Abathur)[4]). »Die Stationen des Ptahil und des Abatur sind von Hause aus gar nicht Mattartā's oder Straforte gewesen. Jener ist zwar von der Lichtwelt ausgeschlossen . . . ., aber darum noch lange nicht den falschen Religionsstiftern, den Sieben und ähnlichen Unholden gleich.«[5]) Hvordan Abathur og Ptahil er blevet Mattartavogtere, er let forklarligt; nogle steder skildres det nemlig, hvordan sjælen efter at være kommet forbi planeterne, de onde, ogsaa kommer forbi en række himmelske væsener, saaledes i GL III, 14 forbi Ptahil, Abathur, Joschamin, Enosch-Uthra og de fire בניא שלאמא. Lignende i GL III, 29.35.60. I GR V, 4 (p. 194 f.) nævnes overhovedet kun Ptahil, Abathur og de fire בניא שלאמא.

Vi har ovenfor nævnt, at planeterne i Massiqta-hymnerne i reglen omtales under eet og uden nogen karakteristik af de enkelte planeters vagthuse. Andre steder finder vi dem nævnet med deres babylonske navne, men stederne synes alle at være sene: GR I § 192 (her polemik mod den byzantinske kristendom, Kristus identificeres med planeten Nbu (Merkur), ligesaa GR II, 1 § 126); GR V, 1 p. 176, 15 ff. (stykket som helhed sent); Johsb. c. 62 p. 217, 6 ff. (en skildring af verdens skabelse, i hvilken forskellige væsener i forvirret blan-

---

1) Brandt, Schicksal p. 417.

2) Brandt, Schicksal p. 409 ff.; Pallis p. 126 f.

3) M. h. t. GR V, 3 antager Loisy p. 84 ligefrem, at der ligger en ikke-mandæisk kilde til grund, fra hvilken bl. a. et uhyre, Karafiun, i Ruha d'Qudschas Mattarta (p. 189, 11 f.) skulde stamme. Højst sandsynligt, ligesom vi i det hele taget i udstrakt grad maa regne med fremmed indflydelse paa den senere mandæiske litteratur.

4) I 3. og 7. Mattarta i GL I, 4 finder vi, ikke Ptahil, men »de syv skikkelser, som Ptahil har skabt« (p. 446, 41) og »de onde, som Ptahil har skabt« (p. 451, 10), begge dele betegner planeterne. Selve det, at de Syv faar tildelt en fælles Mattarta, er sekundært (jvf. GL III, 12); deres dobbelte optræden i GL I, 4 skyldes blot, at forfatteren har været i forlegenhed for navne til sine Mattartas.

5) Brandt, Schicksal p. 413 f.

ding deltager); GR III p. 115 f. 124.128.132 f. 134 ff., det sidste sted bekæmpelse af planeternes »porte«, parallel GR IX, 1; det er i hvert fald sent, og vi har før omtalt andre partier af GR III, der synes at være sene (Manda d'Hajjes nedfart til Ruha og Ur p. 69 ff.), saa formodentlig er det hele sent. Sene er ogsaa de steder, hvor nogle af disse planetnavne forekommer enkeltvis; jeg anfører efter Pallis p. 59:

1. Schamisch: GR I § 165, polemik mod jødeguden Adonai, Qadosch, El-El; det sidste navn stammer fra polemikken mod kristendommen (Jesu korsord Eli, Eli lægges Ruha i munden Lit. p. 127). Johsb. c. 54 har vi tidligere omtalt som sent (»Den fremmede mand i Jerusalem«).
2. Sin: Johsb. c. 52, p. 186, 11 omtales Ruha, Kristus og planeterne. Johsb. c. 53, p. 191, 4 f. omtales »den store slange, hvis navn er Ur, mørkets herre«. Johsb. c. 55. GR XVIII, sen.
3. Libath: Johsb. c. 52; GL I, 4.
4. Nbu: Johsb. c. 54; GL I, 4.
5. Nirig: Johsb. c. 11.12, arabisk tid, se Lidzb., Johsb. p. 50 anm. 4.
6. Bel: GR XVIII.

Naar dette sammenholdes med, hvad vi ovf. har bemærket om Massiqta-hymnernes summariske omtale af de Syv under eet, behøver vi ikke betænke os paa at slutte os til Pallis' formodning, »at begrebet »de syv planeter« har været mandæerne kendt, før de senere lærte de enkelte navne at kende«[1]).

Sjælens opstigen foregaar ikke alle steder saa ligetil som i det ovf. citerede GL III, 15, hvor sjælens hjælper ved sin magtfulde tilsynekomst jager dæmonerne paa flugt.

Vi har nogle steder det indtryk, at det er sjælen, der ganske alene stiger op og ved hvert vagthus paa vejen maa klare for sig, baade modstaa planeternes sidste, voldsomme fristelse for at faa den i deres magt og godtgøre sin ret til at komme forbi dem. Men disse forskelligheder viser os jo blot igen, at disse emner endnu har været liv for digteren (digterne), ikke blot dødt stof, som bearbejdes[2]).

---

[1]) Pallis p. 61. — De babylonske planetnavne findes paa blytavlen, Floril. de Vogüé, fra 4. aarh.

[2]) Brandts stærke betoning (Schicksal p. 418 ff.) af ligheden mellem GL III, 12, hvor sjælen stiger alene op, og den parsiske opfattelse af sjælens hjemfart paa fjerdedagen efter døden er uberettiget, jvf. Reitzensteins protest IEM p. 45; 61 ff.; 53: »Der göttliche Bote . . . . muss den Befehl oder die Aufforderung des Vaters überbringen; nur gerufen

III, 10 hører vi, hvordan planeterne søger at overtale den opstigende sjæl til blot at lade dem beholde en lille del af den tilbage, saa ved de nemlig, at de har den helt i deres magt. Men den fromme sjæl lader sig ikke lokke til at give dem saa meget som en lillefinger, (Pet. 86, 16 ff.):

»Mit hoved giver jeg eder ikke,
  paa mit hoved er tegnet sat mig.«

Den har ved daaben i »Jordan« modtaget Livets tegn paa sit hoved. Heller ikke øjne, øren, mund, hænder, hjerte, knæ eller fødder vil sjælen give dem, thi

»mine øjne er fyldt med lys,
...... mine øren hører hymner,
...... min mund er fyldt med Kuschta,
...... mine hænder giver almisse,
almisse giver mine hænder,
  og de rækker Kuschta,
...... i mit hjerte bor מאנדא[1]),
...... mine knæ bøjer sig for Livet,
...... mine fødder vandrer paa Kuschtas vej.
Paa Kuschtas vej vandrer mine fødder
  fra mørkets sted til lysstedet.«

Eller vi hører de onde spørge om sjælens fuldmagt, III, 9 (Pet. 85, 16 ff.):

»Med hvis kraft er du gaaet ud, sjæl,
  og hvis navn er nævnet over dig?«

---

kann die Seele emporsteigen. Das ist derartig allgemeine Grundanschauung und wird so oft gesagt, dass es kaum ins Gewicht fällt, wenn in einer abkürzenden Darstellung der Ruf einmal nicht erwähnt, sondern nur vorausgesetzt wird. Auch die Hilfsleistung des Boten mag verschieden dargestellt werden, je nachdem die Errettung der Einzelseele von den Dämonen oder der Aufstieg des Gottwesens die Phantasie des Verfassers mehr beschäftigt. Aber wer unbefangen die Gesamtheit dieser Texte auf sich wirken lässt, muss empfinden, dass auch hier eine Erlösung ohne Erlöser nicht denkbar ist.«

[1]) Vi lægger mærke til det sjældne ord מאנדא (cod. B; cod. A har מינדא). Lidzb. p. 523, 12 oversætter »in meinem Herzen wohnt das Wissen«. Manda kan dog være en forkortelse for Manda d'Hajje, jvf. III, 19 p. 542, 6: »Manda d'Hajje tog plads i mit sind«. Lit. p. 95, 1 har: »Manda døbte mig, Kuschta fæstnede mig«, mens de ovf. p. 78 anm. 2 nævnte paralleler har Manda d'Hajje — Kuschta. Man kan dog ogsaa sige, at det virkelig er det appellativiske »manda« (γνῶσις), der, analogt med Kuschta, træder istedet for egennavnet Manda d'Hajje.

Den svarer dem:
»Med Livets kraft er jeg gaaet ud,
og Manda d'Hajjes navn er nævnet over mig.«

De onde:
»O, sjæl, du stiger visselig op til Livets hus,
visselig dømmes du og sejrer (זאכית).«

Et sted faar sjælen et brev hængt om halsen til legitimation, III, 27 (Pet. 108, 20 f.):

»Et brev, skrevet med Kuschta
og forseglet med de vældiges seglring.«

Kommet vel forbi alle farer naar sjælen tilsidst til Livet og ser »Livets sted«.

Flere steder træffer vi dog den forestilling, at sjælen endnu møder en sidste hindring, et vand, som den maa overskride, hvad der dog ikke volder den gode sjæl besvær, da den bliver hjulpet over.

III, 19 (Pet. 101, 14):
»De (de godes skare[1]) lagde for den en overgang over havene,
over floderne lagde de for den en dæmning.
De greb den ved den udstrakte højre (בפראץ יאמינא)
og førte den over vandbækkene (האפיקיא מיא).«

III, 2 (Pet. 78, 6 ff.):
»Jeg løftede mine øjne mod det høje,
min sjæl saa mod Livets hus.
Da Livet hørte min røst,
sendte det mig en ledsager (פארואנקא) imøde.
Ledsageren, som kom mig imøde,
bragte mig en smuk klædning.
Han aabenbarede herlighed og viste mig den,
og jeg afførte mig det stinkende legeme.
Han greb mig ved den udstrakte højre
og førte mig over vandbækkene.
Over vandbækkene førte han mig
og støttede mig paa Livets billede (ובאדמו הייא סמאך).
Livet støttede Livet (הייא סמאך להייא),
og Livet fandt sit eget (והייא דילון אשכא).«[2])

[1]) Jvf. nf. p. 129.
[2]) Jvf. III, 31 (Pet. 113, 12 f.):
»Jeg gaar mit billede imøde,
og mit billede gaar mig imøde.

III, 27 (Pet. 109, 8 ff.):

»Da den (sjælen) kom til vandbækkene,
gik den store herlighedsudstraaling (צריך זיוא)[1] den imøde.
Den greb den ved den udstrakte højre
og førte den over vandbækkene.«[2])

Jvf. III, 35 p. 563, 17 ff.

Der er vel ingen tvivl om, at denne »herlighedsudstraaling«, der iler sjælen imøde, svarer til Daena i den parsiske religion, Vendidad 19, 27 ff. (oversat af E. Lehmann, Zarathustra II p. 252 f.) eller lysjomfruen hos Mani[3]). Denne skildring af sjælens møde med sit »billede« findes da ogsaa i den ovf. omtalte III, 12, hvor man næppe kommer udenom, at der foreligger persisk paavirkning i omtalen af solens, maanens og ildens Mattartas.

Om man saa ogsaa skal antage, at vandbækkene[4]) er den parsiske taarestrøm, de sørgende efterladtes taarer, der bliver til en flod, der hindrer sjælen paa dens vej[5]), er mere tvivlsomt. Man vilde da ogsaa vente at finde noget saa vigtigt som Cinvat-broen omtalt[6]); den synes mandæerne slet ikke at have kendt; de exempler, som Brandt[7]) nævner som bevis for mandæernes kendskab til tanken om Cinvat-broen, er ikke overbevisende[8]).

Vandbækkene forklares ogsaa nemt paa anden maade, nemlig som det himmelocean, vi møder i mange forskellige folks kosmologiske forestillinger[9]), ogsaa som himmeloceanet i Justins Baruchbog[10]), sandsynligvis ogsaa i Od. Sal. 39.

Der er to betingelser for, at sjælen kan stige op til lysstedet. Den

---

Det omfavnede mig i medynk,
som kom jeg fra fangenskab«

og Reitzensteins bemærkning dertil, IEM p. 54: »Weil Manda d'Hajje der Urmensch ist, ist die aufsteigende Seele, der ἔσω ἄνθρωπος (Adakas), sein Abbild und er ihr Abbild. Erst in der Vereinigung mit ihr kehrt er selbst voll zum Himmel zurück.«

1) Lidzb.: »Ausfluss des Glanzes«, Nöldeke, MG p. 150: »Strahl (?)«.

2) GL III, 27 staar ogsaa, med nogle afvigelser, Lit. p. 111 ff., jvf. Loisy p. 122 ff.

3) Reitzenstein, IEM p. 54.

4) Johsb. c. 51 er det en flod ved navn Kschasch.

5) Saaledes Brandt, Schicksal p. 427 ff., der anfører en række steder.

6) Nöldeke, Zeitschr. f. Assyriologie XXX, 1916 p. 16, jvf. Reitzst., IEM p. 44, 1.

7) Rel. p. 76 f., jvf. Schicksal p. 430.

8) Jvf. Pallis p. 132.

9) Pallis p. 46.

10) Hippol., Ref. V, 27, 2 f., p. 133 Wendl., jvf. Reitzst., IEM p. 45, 1.

ene er, at den i daaben har faaet nævnt over sig Livets og Manda d'Hajjes navne og er blevet tegnet med Livets tegn. Vi har mødt det i nogle af de ovf. citerede stykker og skal siden komme tilbage dertil. Den anden betingelse er, at sjælen har ført et fromt liv i legemet. Derfor kan det siges, at det er dens gode gerninger, der fører den opad frelst gennem alle farer[1]. Dette er et meget fremtrædende og karakteristisk træk i GL III. Vi faar et levende indtryk af, at den mandæiske religion er stærkt etisk præget, noget som vi allerede tidligere under gennemgangen af GR V, 2 og de alfabetiske hymner har haft lejlighed til at gøre opmærksom paa.

Det fromme liv er de vaaben, som sjælen maa ruste sig med til rejsen, mens den er i legemet (III, 9).

III, 12 (Pet. 89, 5 f.):

»Din lønbetaling (אגרא) og dine gerninger,
din almissegivning og din velgerning
vil føre dig forbi . . . vagthuset.«

Det gælder om at have sørget for den rigtige rejsekost[2]).

III, 54 (Pet. 129, 8 ff.) tiltales sjælene, der ses under billedet af fugle, der sidder i Johannesbrødtræerne, paa følgende maade:

»Naar tiden kommer,
da I gaar ud af eders legeme,
hvad skal da være eders rejsekost (זואדאיכון),
og hvad skal være eders kost paa vejen?
Ikke guld og ikke sølv
kan være kost paa vejen,
ikke ejendom og ikke gods
kan være kost paa vejen.
. . . .
Eders hænder skal give almisse,
og eders hjerter staa faste i troen (האימאנותא).
Dette er eders rejsekost,
som skal være kost for eder paa vejen.«

[1]) Det betyder ikke, at der er tale om selvforløsning. Forløseren overflødiggøres ikke af de gode gerninger, jvf. Reitzst., IEM p. 62 f. imod Brandt, Schicksal p. 420 ff.

[2]) Denne forestilling forekommer ogsaa i det persiske Minokhired (II, 96—97, West 15—16, cit. efter Pallis p. 131): »Du skal være ivrig efter at samle et forraad af gode gerninger, saa at det kan være dig til hjælp mod aanderne.« Men vi behøver ikke tænke paa en direkte afhængighed af parsismen; billedet forekommer ogsaa i begyndelsen af Thomasakternes sjælehymne.

Da sjælens skæbne er afhængig af etiske betingelser, er det altsaa ikke uden videre alle sjæle, der frelses. Heller ikke kan nogen paaberaabe sig sin faders eller moders, broders eller søsters gode gerninger; enhvers skæbne afhænger af hans egne gerninger. Det skildres malende i den smukke GL III, 19:

Efter at sjælen har afført sig legemspragten, sin »rosenkjortel«, sidder den og venter paa følgeskab til rejsen. Først kommer de ondes skare forbi; mørke ledsager dem for og bag, og dæmoner følger dem; paa lang afstand kan man høre deres graad og mærke stanken af dem. Sjælen spørger dem om beskaffenheden af deres gerninger, siden de kommer i et saadant optog. De svarer (Pet. 99, 22):

»Vort hoved trængte ind i jorden (אל בארקא)[1]
  i denne verden.
Vore øjne gjorde (utugtige) tegn
  i denne verden.
Vore øren lyttede ved portene . . . .
Vore hænder begik mord . . . .
Vort hjerte stod delt . . . .
Vort legeme bedrev utugt . . . .
Vore knæ[2]) bøjede sig for de Syv . . . .
Vore fødder gik barfodede[3])
  i denne verden.«

Dem vil sjælen ikke slaa følge med; der sker dem kun deres ret.

Saa kommer de godes skare[4]). Lysglans ledsager dem for og bag, og engle og lysvæsener følger dem; deres vellugt mærkes langt bort. Dem vil sjælen gerne slaa følge med. Den bliver da spurgt, hvad dens gerninger er, og svarer (Pet. 100, 17 ff.):

---

1) Lidzb.: »Um zu lauschen oder um Erdmantik zu treiben?« Det samme udtryk GL III, 21 p. 545, 3 (Pet. 103, 5). GR II, 2 i en lignende opregning af synder hedder det: »Vort hoved gik ind i synden (אל ביהטיתא).«

2) Læs med B C D: בורכאן.

3) Denne synd nævnes ogsaa GL III, 2 p. 510, 21 f.; GR II, 2 p. 57, 17. Svarende dertil nævnes oftere »skoene paa vore fødder«, f. ex. GL III, 22 p. 546, 25; III, 44 p. 572, 11. Ved de hellige handlinger gaar præsterne barfodede, Drower p. 99, 19. Nu gør lægfolk det ogsaa, »though priests tell me that in ancient times it was considered a sin to walk barefoot on the earth.« (Drower p. 91).

4) Ogsaa i manikæismen hører vi, hvordan baade gode og onde væsener møder sjælen (Manis lære i Fihrist, Flügel, Mani p. 100; Reitzst. IEM p. 28 f.).

»Min fader uddelte brød,
og min moder gav almisse,
mine brødre sang hymner,
og mine søstre gav Kuschta (כושטא פאשטאן).«

Ja, svares der, det kommer *dem* til gode, saa at de ved Manda d'Hajjes hjælp kan stige opad paa Kuschta-veje, men hvad er *dine* gerninger?

Sjælen (Pet. 101, 3 ff.):

»Da jeg elskede Livet,
tog Manda d'Hajje bolig i mit sind.
Naar sabbaten udløb om aftenen[1]),
naar søndagen gik ind til det gode[2]),
tog jeg almisse i min lomme,
og i min haand tog jeg brød . . . .
og gik til templets (מאשכנא) dør.
Almisse lagde jeg hen til almisserne
og brødet til (fattig)bespisning[3]).
Fandt jeg en faderløs, saa mættede jeg ham,
og enkens lomme fyldte jeg.
Fandt jeg en nøgen,
saa lagde jeg en klædning om hans skuldre,
fandt jeg en fange,
saa udløste jeg ham, og til hans hjemstavn sendte jeg ham
. . . .
og gav ham rejsekost med paa vejen.«

Saa iføres den lysklædningen og føres over havet (vandbækkene) ind til Livet.

III, 21 nævnes sjælens gerninger baade negativt og positivt omtrent som i *III*, 19; der er blot føjet endnu et par træk til (Pet. 103, 3 ff.):

»Jeg har ikke begaaet ægteskabsbrud . . . .
mine hænder har ikke begaaet tyveri.
Jeg har ikke øvet trolddom,
jeg har ikke pint sjælen i legemet (cod. B C D).
Jeg har ikke udleveret en slave i hans herres haand
og ikke en slavinde i hendes frues haand.

---

[1]) Døgnet synes at regnes fra aften til aften ligesom det jødiske, jvf. nf. p. 132 anm. 2.

[2]) For לגאט maa med Lidzb. læses לטאב (B D) eller לטאבא (C), jvf. Lit. p. 220, 9.

[3]) סיבלא. Se Lidzb. til stedet.

Jeg har heller ikke aflagt løgnagtigt vidnesbyrd.
Jeg har ikke forandret grænser
og ikke flyttet grænsepæle[1]),
. . . .
og min mund lod ingen løgn udgaa fra sig.
Sandsigerne spaaede mig ikke,
og de bedrageriske Kaldæere »kaldæede« mig ikke.
Jeg spiste ikke to זוידקיא[2])
og tilbad ikke (לאסגידליא) to herrer[3]).
Jeg gav almisser til de fattige
og var en ledsager for den blinde.
. . . .
Med den syge steg jeg op paa lejet,
og med den døde gik jeg til gravpladsen.«

III, 59 skildres en forkastet sjæls klage (Pet. 133, 23 ff.):
»Et af Kuschtas børn
græder i mørkets bolig.
»Jeg er en datter af retfærdige mænd,
en datter af troende mænd.
Jeg er en datter af retfærdige,
hvem har kastet mig ned i mørkets bolig?«
»Din kurv, som var fyldt med brød,
som du har forholdt den hungrende,
dit krus, som var fyldt med berusende drik[4]),
som du forholdt den tørstende,
din krukke, som var fyldt med olie,
som du forholdt den alvorligt syge[5])
etc., etc.««

---

[1]) כודכיא. Se Lidzb., Johsb. p. 49 anm.; p. 102 anm. 3.

[2]) תרין זוידקיא, Lidzb.: »Dobbeltes Almosen?«. Da det er noget, der spises, og da det af det følgende fremgaar, at sjælen selv har givet almisse til de fattige, er der vel her tale om det, som hos Drower kaldes *zidqa brikha,* det rituelle maaltid for de døde. Se Drower p. 204 ff. samt register s. v.

[3]) Jvf. Mt. 6, 24. — Der lader sig anføre bibelske paralleler til en række af disse udtalelser. Jeg anfører de tydeligste nf. under behandlingen af den mandæiske moralkodex.

[4]) שאכרא, en læskedrik.

[5]) הארבא, Lidzb.: »dem Schwerkranken« efter nyhebr. חָרֵב. Eller betyder det maaske den, som er faldet iblandt røvere og udplyndret, jvf. Luk. 10, 30 ff.?

Sjælen beder om Naade (Pet. 134, 17 ff.):

»Vi har hørt om dig, gode,
at du ikke efterlader nogen paa det (fra Livet) afskaarne sted.
Gode, jeg har syndet og forledt til synd,
men forlad mig mine synder og fejl.«

Den skyder sig ind under sin faders og moders gode gerninger, men bliver afvist, jvf. GL III, 19[1]).

Det er værd at lægge mærke til i III, 59, at den, der har gjort sig skyldig i de nævnte undladelsessynder, ikke blot som i III, 19 kaldes »ond«, men »et af Kuschtas børn«; det er en mandæer, som ikke har modstaaet mørkets onde magter. Om spørgsmaalet: kan en mandæer fortabes? jvf. Brandt, Schicksal p. 587: »Im Lichte der mandäischen Religionslehren und besonders der Masseqtālieder erscheint die Meinung, dass ein Mandäer, der in seinem Glauben verschieden und dem die Todtenliturgie gefeiert worden, dennoch in die Mattartās fallen könnte, unpassend. Es verdient mit Rücksicht darauf besondere Beachtung, dass im vierten Tractat des linken Genzā (d. v. s. GL I, 4) die Insassen der letzten Mattartā, der Mattartā deren Vorsteher Abatūr mit der Wage ist, bezeichnet werden als »Nāsōräer, die nicht Nāsōräer gewesen sind, die das Antlitz des Tages nicht gekannt (wahrscheinlich = ihr Morgengebet nicht gesprochen)[2]) haben, und am Sonntag

[1]) Til allersidst hedder det (Pet. 134, 21 ff.): »En tilgiver af synder og fejl overlades eders sjæle paa grund af de retfærdiges kraft og de troendes Kuschta.« Det karakteriseres med rette af Lidzb. som en trøstende tilføjelse, der ikke passer til det foregaaende.

[2]) Antlitz des Tages: אנפיא יומא. Lidzb. oversætter »Vorabend des Tages«, hvilket aabenbart er det rigtige, idet det af Johsb. p. 111, 1 ff. fremgaar, at אנפיא foran en ugedags navn betegner aftenen eller natten før den paagældende dag (Lidzb., Johsb. p. 68 anm. 4). Hvad det nærmere er for en »dag«, er derimod ikke ganske klart. Lidzb., Johsb. p. 68 anm. 4; Lit. p. 286 mener, at udtrykket betegner »Vorabend des Neujahrstages«; Reitzst., Vorgesch. p. 143 anm. 2 hævder imod Lidzb., at det *ogsaa* betyder en ugentlig »Vorabendfeier«, og den omstændighed, at udtrykket atter og atter forekommer i forbindelse med søndagen, taler for, at Reitzst. har ret. Da det mandæiske døgn, i hvert fald i ældre tid, ligesom det jødiske synes at regnes fra aften til aften (jvf. den ovf. p. 130 cit. GL III, 19: »Naar sabbaten udløb om aftenen, naar søndagen gik ind . . .«), maa אנפיא יומא vel saa være den første del af søndagen efter sabbatens udløb om aftenen. At den skulde helligholdes (jvf. Lidzb., Johsb. p. 68 anm. 4) ligesom den øvrige del af døgnet, er naturligt. Naar overholdelsen af אנפיא יומא ved siden af søndagen særlig betones i sene steder, Johsb. (stederne anføres af Lidzb., anf. sted), GR XIII passim, GL I, 4, medens søndagen ellers nævnes alene, hænger

nicht zum Tempel gegangen sind . . . . und sich einen falschen Namen beigelegt und sich selber Nāsōräer genannt haben.« Man sieht hier, wie die Mandäer selbst sich die Sache zurechtgelegt haben: sündhafte Nāsōräer sind eigentlich keine.«

Ejendommelig er i denne Forbindelse GL III, 23. Der bruges her det billede, at sjælene er fanger i denne verden (jvf. III, 11. 24. 31); forløseren kommer for at udfri dem, men det er kun nogle af dem, der løslades, resten overlades til den straf, de ved deres gerninger har gjort sig fortjent til. De syndige sjæle bringes til Scheols port; der skal de bevogtes til dommens dag.

(Pet. 105, 21 ff.):
»De fanger, fra hvem lænkerne blev løst,
synger hymner og glæder sig.
De fanger, paa hvem man lod lænkerne sidde,
græder og jamrer.«

De fordømte sjæle siger omtrent som i III, 59:
»Vi har hørt om dig, søn af gode,
at du ikke fordømmer (אגזאר) (nogen) til (at bo paa) det
(fra Livet) afskaarne bjerg (טורא גזירא).«

Men de faar til svar, at det er slægtningenes skyld, naar sjælene fortabes:

---

det maaske sammen med, at mandæerne efterhaanden er gaaet bort fra denne beregning af døgnet (jvf. Drower p. 87), saa at det blev nødvendigt at minde derom, medens det i ældre tid var en naturlig ting, som overhovedet ikke behøvede at nævnes. En rest af den gamle betragtning synes at have holdt sig ved fejringen af Nytaarsfesten, *Dihba Rba.* M. h. t. denne anfører Drower p. 85 for de nuværende mandæere, at al virksomhed er bandlyst, heller ingen religiøse ceremonier maa udføres, og alle maa holde sig inden døre i fulde 36 timer begyndende med Nytaarsaften, *paina d Dihba Rba,* ved solnedgang. Nytaarsaftensdag er man travlt optaget af forberedelser, og præsterne døber de troende. Hvis denne skildring ogsaa har gyldighed for en ældre tid, umuliggøres derved Lidzb.s opfattelse. — P. Joüon, Recherches de Science religieuse 23, 1933 p. 98 f. anm., mener, at det omhandlede udtryk betyder »la veille de la néoménie«, idet denne nat ifølge Siouffi p. 148 (jvf. Drower p. 326) er undergivet dæmoners herredømme, hvorfor ægteskabelig omgang er forbudt i den; det finder støtte eet sted i den mandæiske litteratur (jvf. Lidzb., anf. sted). Det stemmer dog ikke med den karakter af helligdag, der ellers tillægges אנפיא יומא, at den skulde være behersket af dæmonerne.

»De har ikke holdt מאסיקאתא, og min דוכראנא har de ikke fejret,
og almissens og opstigningens bord har de ikke stillet frem.«[1])

Denne slutning er paafaldende; det maa dog først og fremmest være sjælenes egen skyld, om de fordømmes, og derfor opregnes ogsaa deres synder i det foregaaende. Det stærkt etiske moment, som vi har

---

[1]) על פאתורא דוידקא ומאסיקתא לארמון. Der er, som det fremgaar af en sammenligning med III, 31, tale om et bord, hvorpaa man, vel ved Massiqta-ceremonien, har lagt sin almisse i form af brød til de fattige. Pet. 113, 4 ff.: Sjælenes fangevogter siger til forløseren:

»Gode, du fandt sjælene og førte dem,
(men) hvem giver dem befrielse (רואחא) for deres lænker?«

Forløserens svar:

»I verden, hvor disse sjæle var,
der skaffer man lindring (ניאחא).
Man skaffer lindring der
og giver brød til de fattige.
Paa bordet lægger man (על פאתורא ראמין)
lindring for deres lænker.«

Et sprogligt spørgsmaal i III, 23: Skal man læse efter BCD som ovf. anført (saaledes Lidzb.), eller skal man læse efter A: על פאתורא דוידקא מאסיקתא לארמון, »de lagde ikke opstigning paa almissebordet?« Parallelen i III, 31 kunde støtte det sidste.

Dernæst maa man spørge: Er dette bord det samme som den store »*ṭoriana*«, som Drower beskriver (p. 191 f.) ved *zidqa brikha* efter begravelser? De nærmere bestemte fødevarer, som lægges derpaa, spises jo imidlertid af deltagerne i ceremonien, og til slut siger Drower ganske kort (p. 196): »Then all eat till satisfied, and the women and children follow the men; what is over being either eaten by needy persons . . . ., or thrown into the river.« Bespisningen af de fattige synes her at være en biting. Vi skal her ikke gaa nærmere ind paa sagen, blot gøre opmærksom paa problemet og dertil gøre følgende principielle bemærkning: Drowers skildringer af mandæiske ceremonier kan ikke uden videre overføres paa den ældste mandæisme. Vort kendskab til den maa vi først og fremmest hente fra de overleverede skrifter paa grundlag af en kritisk analyse af dem; til nærmere belysning og supplering af, hvad vi der finder, er Drowers bog en velkommen hjælp. At mandæerne ikke er bange for at arbejde med det overleverede stof og lave om paa det, er de af Drower meddelte legender i 2. del af hendes bog et talende vidnesbyrd om, og hele den brogede udvikling, som deres religion har gennemgaaet, siger os det samme.

At nutidens mandæere kan sætte sig ud over de gamle forskrifter, finder vi flere exempler paa hos Drower. Saaledes deler de ikke de gamles syn paa planeterne (p. 75); kvinder danser og synger pyntet med silke og smykker (p. 89); et exempel paa, hvordan de med fuldt overlæg ændrer et gammelt bud: man gaar helst barfodet, fordi »worshippers of the Life should not wear upon their feet the skins of dead animals« (p. 91).

truffet i III, 19 og 59, har her veget pladsen for det rituelle og magiske: sjælens skæbne efter døden gøres afhængig af Massiqta'ens afholdelse[1]).

III, 57 (Pet. 132, 11 ff.) hører vi ogsaa om de syndiges straf:

»Hvis dine synder ikke er til ende,
og dine fejltrin ikke er forbi,
skal du, sjæl, dø den anden død (מותא תיניאנא),
og dine øjne skal ikke se lyset.«

Naar de gode gerninger spiller saa stor en rolle, ligger den forestilling nær, at sjælens skæbne skal afgøres ved en dom. Denne forestilling har vi allerede set antydet i de ovf. anførte citater og gaar nu lidt nærmere ind paa den.

Tanken udformes paa forskellige maader. Vi hører om en dommer,

III, 21 (Pet. 102, 23 ff.):

»Man løste sjælen (fra legemet) og førte den hen
og stillede den for dommeren.
Dommeren udspørger den
om dens synder og forseelser:
Hvilke gerninger har du gjort, sjæl,
i bedragets verden, som du var i?«

III, 28 (Pet. 109, 21 f.):

»Gaa bort, du gaar bort, sjæl,
man vil føre dig ind for dommeren.
Dine værker og dine gerninger
vil føre dig ind for dommeren.«

---

[1]) Det samme har vi i det i forrige anmærkning citerede sted fra III, 31, som Kroll, Gott und Hölle p. 294, 2 derfor anser for en senere tilføjelse. Heri har han sikkert ret, og det samme maa gælde om III, 23. Om det er en tilføjelse i litteærkritisk forstand, har vi ganske vist ingen midler til at bedømme, men traditionshistorisk betragtet er det det. Den oprindelige tradition har kun sagt, at sjælene dømtes for deres egne gerninger. Dermed skal ikke være sagt, at Massiqta-ceremonien ikke skulde kunne være gammel i mandæismen — trods den modsigelse, der ligger i at afholde Massiqta for de døde, som om de paarørende kunde hjælpe dem. Men mandæerne ved nu, trods alt, ogsaa lidt om, at sjælen ikke frelses paa grund af gode gerninger, men ved syndsforladelse. Vi har truffet exempler derpaa; Manda d'Hajje forlader dem deres synder, som elsker ham. Saa er der ogsaa en vis mening i at holde »messe« for de døde.

III, 9 p. 521 er det »det store Liv« selv, der udspørger sjælen, III, 19 er det »de godes skare«, der optræder i denne rolle. III, 23, hvor forløseren byder sjælenes fangevogter at lade fangerne løs, gør fangevogteren selv adskillelse mellem de gode og de onde. De gode løses af deres lænker, de onde lukkes inde i Scheol, hvor de maa blive[1]),

»indtil det store (Liv) sætter sig til doms;
da skal de onde komme og forhøres.« (Pet. 105, 20 f.).

En »dommens dag« synes der kun at være tale om for de onde, hvis sjæle indtil da opbevares i dødsriget[2]).

Denne tanke faar en mere fantastisk udformning i forestillingen om de forskellige »vagthuse« eller straffesteder, hvori de onde sjæle under deres forsøg paa at stige op til Livet fordeles alt efter deres overtrædelsers art. Som tidligere omtalt er de steder, hvor dette skildres, sene, og tanken om flere Mattartas er endnu ikke udformet i GL II og III. Derimod passer tanken om et dødsrige for de onde sjæle udmærket til, at planeterne endnu ikke er individuelt karakteriserede, men kun nævnes under eet. Med legemets død forandres sjælens kaar; den gode sjæl stiger op til Livet, men heller ikke den onde forbliver i planeternes vold; altsaa forestiller man sig, at den maa opholde sig i Scheol.

De gode sjæle stiger direkte op til Livet, deres sag føres med det samme. Jeg anfører GR XV, 7 (Brandt: 35. traktat, cit. af Brandt, Schicksal p. 593), Pet. 319, 7 ff.:

»De sande og troende Nasoræere
skal stige op og se lysstedet.
De sande og troende Nasoræere og udmærkede (פרישאייא)[3])
skal ikke holdes tilbage i denne verden.
De skal ikke holdes tilbage,
i den store dom skal de ikke drages til regnskab (לאנישתאילון).

[1]) Jvf. III, 59: »Et af Kuschtas børn græder i mørkets bolig.« Ved siden af disse navne paa dødsriget, af hvilke Scheol (שיול) jo er bibelsk, finder vi ogsaa det bibelske Abaddon, III, 62 samt endnu nogle steder i Ginza og Liturgierne. Mandæernes forestilling om dødsriget har altsaa jødiske rødder.

[2]) Jvf. 1. Petersbrev 3, 19: τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε . . .

[3]) Dette ord, der er en hædrende betegnelse, er næppe overtaget fra kristendommen, hvor Φαρισαῖος jo har en ganske anden klang. Lidzb., Johsb. p. XXII lader med rette det mandæiske og det græske ord gaa tilbage til et jødisk פְּרִישָׁא.

Der skal ikke udtales den dom over dem,
som udtales over alle verdenerne.
De skal ikke erklæres for skyldige i dommens hus[1]),
og de skal ikke falde i det store Suf-hav,
hvor Ruha og Kristus ender[2]) . . . .«

GL I, 4 opfordres en sjæl til at stige op, føre sin retssag og blive frikendt (p. 444, 24 ff., cit. af Brandt, Schicksal p. 593), og GR XV, 7 kan forstaas paa lignende maade, men ogsaa saadan, at de gode sjæle overhovedet ikke føres for dommen. Imidlertid er der dog ikke nogen væsentlig forskel paa, om der siges, at de gode sjæle føres for domstolen og frikendes, eller om der siges, at de slet ikke føres for dommen, og jeg nævner det ogsaa kun for at gøre indsigelse mod Brandt. Han opregner[3]) dels formentlige modsigelser (»Die Frommen gehn vor Gericht und werden reingesprochen, oder sie kommen gar nicht vor Gericht«), dels virkelige (»Im Gericht werden sie Mattartastrafen zuerkannt, oder es kommt erst am Ende der Welt«), og drager deraf den dristige slutning: »Das Gericht hat in der mandäischen Religionslehre keine eigene Stelle.«

Ofte møder vi den forestilling, at sjælene prøves ved hjælp af en vægt. Ifølge Brandt[4]) hører denne forestilling hjemme i de seneste dele af Ginza. Da vi imidlertid ikke som Brandt (jvf. nf.) kan regne Massiqta-hymnerne, hvor dette ofte forekommer (se Lidzb., Ginza, register s. »Wage«), med dertil, maa vi ogsaa her tage afstand fra ham.

I nøje sammenhæng med forestillingen om rettergangen staar den tanke, at vidner skal staa frem og vidne for sjælen, for at den kan blive frikendt.

Dette kommer særlig tydeligt frem i III, 21. Sjælen føres frem for dommeren, som udspørger den om dens gerninger i den bedragets verden, i hvilken den har været (jvf. ovf. p. 135); sjælen gør rede for sin færden som ovf. p. 130 f. citeret, hvorpaa dommeren svarer (Pet. 103, 18 ff.):

»Hvis det er dine gerninger, o sjæl,
saa komme dine vidner og vidne. —

---

1) לאניתהאיבון בית דינא. Brandt: »Sie werden des Gerichtshofes nicht schuldig sein«, eller »Sie werden im Gerichtshof nicht schuldig erfunden werden«.

2) Stykket er sent, men hele citatet, med undtagelse af sidste linie, er gammelt materiale.

3) Schicksal p. 596.

4) Rel. p. 195 f.; Mandäer p. 41.

Mens sjælen stod for dommeren,
kom dens vidner flyvende og naaede til den.
Jordan og dens to bredder
vidnede for sjælen,
daaben, hvormed den var døbt,
Pihta, Kuschta og Mambuga
vidnede for sjælen,
løn og almisse [og daaben]
vidnede for sjælen.«

III, 3 (Pet. 79,8 f.):
»Søndag, Kuschta og almisse,
I skal være vidner for sjælen
og føre den forbi toldernes hus.«

At de gode gerninger hjælper sjælen, har vi allerede hørt, og derfor forbavser det os ikke, blandt vidnerne at finde »lønbetaling og almisse«. Og daaben med de dertil knyttede sakramenter, Pihta og Mambuga (Mambuha), samt Kuschta, det rituelle haandslag[1]), er jo lige saa vel en betingelse for opstigningen som de gode gerninger.

Brandt, Mandäer p. 41, finder, at den særlig karakteristiske mandæiske religionsøvelse, daaben i Jordan, træder stærkt tilbage i skildringerne af sjælens opstigen, idet den efter hans mening kun sjældent nævnes som middel til at bane vej for sjælen opad forbi »stationerne«. »Die Seele des Frommen kommt an allen Wachen unbehelligt vorbei. In den die Auffahrt durch alle Mattartās beschreibenden Traktaten des Genzā (dem 10. im rechten, dem 4. im linken Teil (d. v. s. GR V, 3 og GL I, 4) wird sie vorbeigelassen, indem sie »die Namen und Zeichen« nennt, die sie »aus den Wellen des Wassers genommen« hat, d. h. indem sie sich zur mandäischen Lehre bekennt[2]) und dadurch ihre Zugehörigkeit zur Lichtwelt bekundet. In den *Liedern* des Sidrā rābbā (d. v. s. Ginza) hingegen (etwa 120 Stück), die alle das Schicksal der Seele, ihre Gefangenschaft im Leibe, ihre Befreiung daraus und ihre

[1]) I III, 3 kan Kuschta maaske ogsaa betyde det rette mandæiske levned. Søndagen kan være nævnt dels som daabsdag (herom mere nf.), dels som den dag, hvor man gaar til »templet« med sin almisse, jvf. det ovf. citerede III, 19. GR XIII p. 286, 6 anraabes søndagen og באנא דזידקא (Lidzb.: das Almosenwesen) som vidner imod de onde mandæere, som i det hele taget i dette stykke tiltales paa det haardeste, fordi de ikke har opfyldt deres religiøse forpligtelser om søndagen (p. 283, 16 ff.; 285, 20).

[2]) Nej, den bekender sig ikke til en lære, men den beraaber sig paa daaben.

Rückreise nach der Lichtwelt zum Gegenstand haben, wird anstatt jener Namen und Zeichen vielmehr die Notwendigkeit guter Werke betont. Nebenbei ist auch wohl der frommen Gesinnung gedacht (z. B. I. 101, 3: »ich hatte das Leben lieb und Mandā d'Hayyē wohnte mir im Herzen«); nur ganz selten aber erinnern einmal ein paar Worte an den mandäischen Religionsbrauch oder an den »Jordan«.«

Dette vil Brandt forklare paa følgende maade:

»Das Masseqtā für die Toten ist die mandäische Nachbildung einer entsprechenden Ceremonie der parsischen Religion. Nach der parsischen Lehre wird die Seele, nachdem sie den Leib verlassen, von ihren guten Gedanken, Worten und Werken, die die Gestalt von schönen Mädchen angenommen haben, empfangen und über die enge Tschinvad-brücke geführt, oder vor andern Schrecknissen behütet. Die Lieder im Sidrā rabbā sind Masseqta-lieder, d. h. zum Gebrauch bei der mandäischen Ceremonie verfasst worden. Sie rühren von mandäischen Autoren her: daran ist angesichts des in ihnen verarbeiteten Stoffes nicht zu zweifeln. In der Auffassung jedoch haben die mandäischen Autoren sich noch durch das Vorbild der parsischen Ceremonie und der parsischen Texte bestimmen lassen.«[1])

Med rette udtrykker Lagrange[2]) sin forundring over, at Brandt endnu her i sit efterladte, i 1915 udgivne arbejde ikke har kunnet se andet i Massiqta-ceremonien end en efterligning af en parsisk ceremoni, mens dog i virkeligheden Massiqta-ceremonien er et fremragende bevis paa mandæernes slægtskab med gnostikerne.

Brandt har her gjort sig skyldig i en skæbnesvanger fejltagelse, ligesaa skæbnesvanger som den tidligere nævnte: betragtningen af GR V, 2 som en ganske isoleret bestanddel af den mandæiske litteratur. Aarsagen er ligetil og kommer tydeligt frem i indledningsordene til hans afhandling om »Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen«: »Unter den religiösen Anschauungen der Mandäer bilden die Vorstellungen von dem Schicksal der Seele nach dem Tod einen Kreis für sich. Es begegnen in diesem Kreis Oertlichkeiten und andere Grössen, die in den altmandäischen Speculationen über die Entstehung der oberen und unteren Welten, in den Theo- und Kosmogonieen, eine Stelle haben müssten, daselbst jedoch gänzlich fehlen.«[3])

Brandts fejlsyn kommer af, at han begyndte fra den forkerte ende. Det virkelige forhold er det, at teo- og kosmogonierne er sekundære

[1]) Mandäer p. 41.
[2]) RB 36, 1927 p. 506.
[3]) p. 405.

bestanddele, som efterhaanden er lappet paa den gamle kerne, hvortil ogsaa tanken om sjælens opstigen hører. Man behøver blot at blade de mandæiske skrifter igennem for at se, hvad jeg allerede engang før har bemærket, at Massiqtahymnernes forestillinger om sjælens skæbne overalt ligger bagved, og saa er det en skæbnesvanger fejltagelse at betragte dem som »einen Kreis für sich«.

Gaar vi hymnerne igennem for at kontrollere rigtigheden af Brandts paastand, Mandäer p. 41, opdager vi, at det ikke gaar an at behandle alle hymnerne under eet og sige, at i dem spiller daaben og Jordan en ubetydelig rolle, medens al vægt ligger paa de gode gerninger. Der er netop paa dette punkt en afgørende forskel mellem GL II og III, og det helt anderledes end man venter at finde det efter Brandts fremstilling.

Sagen er i virkeligheden den, at i GL II spiller hverken daaben eller de gode gerninger nogen større rolle. De gode gerninger berøres kun i almindelige vendinger, der gaar ud paa, at sjælen har levet i legemet uden mangel og fejl (f. ex. II, 11); konkret kun II, 17 p. 484, 21: »Jeg blinkede ikke og gjorde ikke (ukyske) tegn (med øjnene)«; maaske kan man ogsaa nævne II, 22 p. 494, 1: »Elsk ikke verdslige lyster«. Jordan nævnes II, 14 og 21. I GL II, 14 formanes Adam til ikke at forbande demiurgen Ptahil, thi denne skal engang ophøjes, døbes i Jordan og kaldes Manas konge. Dette er vistnok en sen tanke[1]), og i hvert fald falder hele II, 14 udenfor det skema, hvorefter hovedparten af GL II's hymner er opbygget. II, 21 hedder det om Adam (Pet. 492, 25 ff.): »Han stod op og steg til Livets hus. De vaskede ham i Jordan og vogtede ham .... De døbte ham med deres daab.« Med nogen ret kan man kalde GL II for en »kreds for sig«, selv om den i henseende til sit indhold vist maa siges at bære et helt igennem mandæisk præg.

Naar de gode gerninger ikke spiller saa stor rolle i GL II, hænger det sammen med, at GL II er et renere udtryk for den førkristelige mandæisme, end GL III som helhed er det. Betoningen af de gode gerningers betydning i GL III hænger sammen med den jødisk-kristelige indflydelse; sjælen er i GL III under denne indflydelse ofte den individuelle sjæl, medens en saadan individualisering ikke findes i den hedenske mandæisme[2]).

I GL III spiller baade daaben og de gode gerninger en betydelig rolle. Det er sandt, at de steder, der handler om de gode gerninger, er

---

[1]) Brandt, Rel. p. 50 ff. viser, hvordan »der Charakter des Ptahil allgemach sich vom Bösen zum Guten wendet«, jvf. især til vort sted Brandt p. 54 stk. g.

[2]) Jvf. ovf. p. 111.

mest iøjnefaldende — af den gode grund, at det er et meget taknemligt emne at brede sig over, idet man kan opregne en mængde af dem. Det kan man derimod ikke saa godt om daaben, med mindre man vilde gengive hele daabsritualet, og det var der ingen grund til. Naar Brandt synes, at daaben kun nævnes med et par ord engang imellem, er det ikke rigtigt. Jeg finder daaben og Jordan nævnt adskillige gange:

III, 8 (Pet. 83, 15):

»Jeg er gaaet ud (fra legemet) ved Livets kraft,
og Rab Ziwe's navn er nævnet over mig.
Vandbølgerne (גיליא מיא) holder jeg i min haand[1]).«

Vandbølgerne er daabsvandet, Rab Ziwe (ראב זיויא, »der Oberste der Glanzwesen«) er Manda d'Hajje, hvis navn sammen med Livets nævnes over daabskandidaten. III, 8 p. 517, 26 nævnes vandbølgerne sammen med de gode gerninger, »løn og almisse«.

III, 9 (Pet. 85, 17 ff.):

»Jeg er gaaet ud ved Livets kraft,
og Manda d'Hajjes navn er nævnet over mig.«

Ligesaa III, 26 p. 552, 5 f.

III, 10 (Pet. 86, 10):

»Fra begyndelsen er jeg tegnet med tegnet
og gik til Jordans bred.«

III, 15 (Pet. 94, 14 f.):

»Hvor er Manda d'Hajje,
i hvis navn vi (v. l. jeg) gik til Jordan.«

Ligesaa III, 44 og III, 36, hvor der fortsættes (Pet. 116, 17 ff.):

»Hvor er Jordan af levende vand,
fra hvilken jeg fik sejr (ואזכותא)?
Fra den fik jeg sejr
og modtog det rene tegn.«

---

[1]) Jvf. Od. Sal. 28, 15:
»Jeg holdt vandet i min højre haand;
derfór bar jeg deres (de onde magters) bitterhed ved min sødme.«
Denne ode (sammen med flere andre, saaledes 21; 25; 29; 35; 38) handler ligesom de mandæiske om sjælen, der stiger op forbi de besejrede dæmoniske magter. (Forholdet mellem den fromme sjæl og dens fjender skildres i de gammeltestamentlige salmers stil.)

III, 21 er citeret ovf.[1]). Der er Jordan, daaben og de dertil hørende Pihta, Kuschta og Mambuha blandt sjælens vidner overfor dommeren.

III, 31 (Pet. 112, 15 ff.) siger forløseren til sjælenes fangevogter:

»Løslad og giv mig . . .
enhver, som er tegnet med Livets tegn
og døbt i de fire Jordan'er[2]).«

Hymnen begynder med, at »søndagens herlighed« (זיוא דהאבשאבא) gaar forbi fængslets port. Det er ikke umuligt, at søndagen nævnes i sin egenskab af daabsdag[3]). Maaske kan vi saa ogsaa i denne sammenhæng anføre den ovf. citerede III, 3:

»Søndag, Kuschta og almisse,
I skal være vidner for sjælen.«

Daaben nævnes altsaa dog adskillige gange som frelsende ved siden af de gode gerninger, saa der er ingen grund til at antage, at Massiqta-hymnerne ikke skulde være gammelt mandæisk stof.

Den nære berøring med parsiske forestillinger, som Brandt saa stærkt betoner, kan ikke benægtes, men man kan ikke se bort fra, at en saa vigtig bestanddel deraf som Cinvatbroen ikke kendes af mandæerne (jvf. ovf.), saa at det paa forhaand ikke er sandsynligt, at der skulde foreligge direkte berøring. Vi maa i virkeligheden sige, at tilstedeværelsen af parsiske elementer slet ikke siger os noget om vedkommende mandæiske stykkers affattelsestid. Det er en bekendt sag, at parsismen i aarhundrederne før og efter Kristi fødsel har øvet en stærk indflydelse paa sine omgivelser, saa at parsiske elementer meget vel kan have hørt med til mandæismens gamle bestanddele. Som parsiske laan nævner Brandt, Rel. p. 195 sjælens himmelfart, lysklæderne, navnet Parwanqa, den tanke, at tro og gode gerninger er sjælens rejsekost paa dens vej opad. Men vi ved jo, at lignende tanker findes i senjødedommen og i gnosticismen, f. ex. i Thomasakternes sjælehymne og i Salomos Oder, og Reitzenstein har i 2. del af »Das iranische Erlösungsmysterium« vist, at de mandæiske »Totenlieder« netop hører hjemme sammen med disse kristelig-gnostiske texter, og han afviser derfor ogsaa med rette tanken om, at den mandæiske Massiqta for

[1]) p. 137 f.
[2]) Se Lidzb. til stedet.
[3]) Se Schlier, Ign. p. 44 ff.

de døde skulde være en efterligning af en tilsvarende parsisk ceremoni[1]).

Massiqta-hymnernes nære slægtskab med skrifter som Salomos Oder er det bedste bevis for deres høje alder. Reitzenstein anfører videre mod Brandt: »Selbst die Texte des linken Genza, die er wohl vorzugsweise berücksichtigt, lassen sich zum Teil gar nicht als Liturgien fassen, sondern sind Lehrschriften ...... oder verraten sich durch ganz individuelle Beziehungen als freie lyrische Ergüsse. Die Anschauungen ferner sind durchaus nicht so einheitlich, wie man es nach Brandts Hypothese, sie stammten aus einer einmal willkürlich übernommenen Liturgie, erwarten müsste, und sie stehen andererseits in viel engerer Verbindung mit der Gesamttheologie, oder besser der Religion der Mandäer. In einer Erlösungsreligion — und das ist die mandäische ja durchaus — bilden die Vorstellungen vom Schicksal der Seele von Anfang an das Innerste, den entscheidenden Kern, nach dem sich die einzelnen Dogmen gestalten.«[2])

Der kan ikke være tvivl om, at Reitzenstein har ret her.

Inden vi forlader Massiqta-hymnerne, maa vi kort behandle et problem, som har spillet en vis rolle i drøftelsen af disse hymners herkomst.

Nestorianeren Theodor bar Konai (8. aarh.) omtaler i sin »Scholiebog«, 11. del, en sekt ved navn Kantæerne[3]). I sin omtale af mandæerne, eller Dostæerne, som han kalder dem[4]), nævner Theodor kantæerne ved siden af markioniterne og manikæerne som en sekt, fra hvilken

[1]) IEM p. 43 ff. — Det har heller ikke nogen som helst interesse for os at fastslaa, som Pallis gør det p. 130.134, at tanken om de gode gerningers betydning for frelsen skyldes den persiske religion. Vi behøver blot at minde om, at de spiller en rolle i Elchasæernes daabsløfte Hippol. Ref. IX, 15, 5 f. (omend i negativ form), i hvilken forbindelse jo forøvrigt ogsaa vidnepaakaldelse forekommer ligesom hos mandæerne. Jvf. den af Epifanius, hær. 19, 4, 3 overleverede aramaiske formel fra Elchasæerne: »Jeg vidner for eder paa den store doms dag.« Jvf. Brandt, Elchasai p. 40; Mosbech, Essæismen p. 99, 1.

[2]) IEM p. 44. — Reitzst. benytter p. 44, 4 lejligheden til en kritik af Brandts metode: »Brandt geht bei seiner Behandlung von dogmatischen Systemen und seiner Erklärung ihres Werdens aus. Die Namen oder Bezeichnungen einzelner Gottheiten sind ihm wichtiger als die zentralen Religionsvorstellungen.« Reitzst. har i det væsentlige ret. Begynder man med at ville finde rede i de mandæiske dogmatiske systemer, ender man i forvirring. Man maa, som vi her forsøger, begynde med at finde de centrale, grundlæggende forestillinger og saa maale alt det øvrige derpaa.

[3]) Text og oversættelse hos Pognon p. 151 ff.; 220 ff.

[4]) Text og oversættelse hos Pognon p. 154 f.; 224 ff.

mandæerne skulde have overtaget deres lærdomme. Kantæismens stifter, en vis Battai, som skal have levet paa perserkongen Firoz's tid (5. aarh.), har paa sin side if. Theodor overtaget sin lære dels fra jøderne, dels fra Mani og fra de kristne. Nu er det ubestrideligt, at kantæernes lærdomme opviser visse berøringspunkter med de mandæiske. Disse lærdomme siges at stamme fra Abel, hvem Pognon[1]) vel med rette identificerer med mandæernes Hibil-Ziwa; som onde magter betragter de planeterne og dyrekredstegnene. Men det interessanteste er, at et stykke af deres hellige skrifter, som Theodor citerer, genfindes hos mandæerne som et afsnit af GL III, 11, dog med visse afvigelser.

Theodors gengivelse af den kantæiske text rummer nu adskillige mandæiske ord[2]), saa at den synes at være oversat fra mandæisk, og Pognon forsøger derfor at rekonstruere den kantæiske, paa »mandæisk« skrevne original[3]). Denne text skulde saa mandæerne have laant fra kantæerne[4]), foruden en mængde andre, maa man antage, da kantæerne sikkert har haft adskilligt flere; Theodor nævner kun denne ene text som exempel: »Cet échantillon des impiétés de Battaï pris entre beaucoup d'autres suffit.«[5]) Sammenligner vi imidlertid Ginzas text (aftrykt af Pognon p. 236) med Pognons, ser vi, at medens Ginzas text gennemgaaende viser en regelmæssig mandæisk versbygning, lader den anden sig næppe læse som vers. Det tyder paa, at Ginza har den ældste text.

Andet taler for det samme. Kantæernes lære om en mørkets og en lysets hersker (den sidste hedder אבא דרבותא, »le Pere de grandeur«), som begge har deres oprindelse i een guddom, svarer fuldstændig til den sene mandæiske Lyskongelære, hvor מארא דֿרבותא, »der Herr der Grösse«, og mørkets fyrste staar overfor hinanden, se især Johsb. c. 13, og deraf findes der ikke spor i Massiqta-hymnerne, som derfor maa antages at have bevaret en oprindeligere form end den kantæiske text. Til denne manikæiske dualisme, som vi har i kantæismen og i Lyskongelæren, hører nu ogsaa den »lysets søn«,

---

[1]) p. 246 f.

[2]) Pognon p. 233 ff., jvf. Nöldeke, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XII, 1898 p. 356 ff. — Pognon mener, at Theodor, da han skulde oversætte texten fra Kantæernes og mandæernes fælles dialekt, »mandæisk«, har valgt sin fødestavn Kaschkars dialekt, fordi den har staaet den mandæiske nær.

[3]) Pognon p. 235 f.

[4]) Pognon p. 250. — Til Pognon slutter sig Peterson, ZNW 1928 p. 67.

[5]) Pognons oversættelse p. 224.

som forekommer i den kantæiske text, mens Ginza har בר טאביא, »søn af gode (væsener)«. Efter det netop sagte maa vi hævde, at Peterson har uret, naar han[1]) uden videre anser den kantæiske texts ordlyd for at være den primære.

Med hensyn til Loisy, der ogsaa efter Theodor bar Konai anser mandæismen for at være afhængig af manikæismen og kantæismen, henviser jeg til mine bemærkninger RHPR, Strasbourg 1937 p. 382 f.

---

[1]) ZNW 1928 p. 67, 4.

KAPITEL VII

MORALKODEXEN

Vi har i Massiqta-hymnerne set, at den førkristelige gnosis er blevet udvidet med et nyt element, de gode gerningers betydning for den individuelle sjæl. Netop de samme gode gerninger og den samme fromme vandel, som der dér bliver lagt vægt paa, finder vi nu omtalt og paabudt i den mandæiske moralkodex i GR I og II, 1, og vi slutter da: har hymnerne hørt med til den gamle jødisk-kristelige mandæisme, maa moralkodexen ogsaa have gjort det, og ser vi nærmere paa indholdet af denne moralkodex, kan det kun siges, at vi bliver bestyrket deri.

GR I og II, 1 hører ifølge Brandt[1]) til en overleveringsgruppe, hvis teologiske og kosmologiske lærdomme af ham benævntes »Lyskongelæren« efter navnet paa den højeste guddom i disse Stykker, »den høje Lyskonge«. Hele det første afsnit af GR I er helliget en skildring af Lyskongen og hans salige omgivelser. Modstykket findes i GR XII, 6, hvor mørkets rige og dets fyrste skildres[2]). Dertil slutter sig det belærende stykke GR XII, 7, samt ifølge Brandt[3]) endnu nogle andre stykker. Denne Lyskongelære, som jeg ikke skal gaa nærmere ind paa, er ifølge Brandt[4]) optaget af mandæerne i 4. eller 5. aarh. efter Kr. Den har været et betydningsfuldt led i de mandæiske anskuelser paa det tidspunkt, da Ginza blev samlet, og derfor er den blevet sat forrest; vel ogsaa fordi den var særlig egnet til at gøre et godt indtryk paa de muhammedanske herskere. At den danner et fremmedlegeme i den mandæiske litteratur, er umiskendeligt og vistnok anerkendt af alle.

---

[1]) Rel. p. 41; Mandäer p. 24.

[2]) Berøringen med persisk religion er her umiskendelig, men den persiske tanke om en kamp mellem lyset og mørket afvises udtrykkeligt; lyset er nemlig saa langt det overlegne, jvf. GR I §§ 22.30.34 (Reitzst., MBHG p. 10, 1).

[3]) Rel. p. 41.

[4]) Mandäer p. 24.

Til Lyskongelæren slutter sig nu if. Brandt[1]) »als ein zweites Document derselben Lehre« en moralkodex. Heri har Brandt uret, men for at vise det, maa vi først gøre rede for de litterærkritiske problemer, der knytter sig til disse stykker.

Reitzenstein har i MBHG rigtigt paavist, at GR I og II, 1 gaar tilbage til et fælles grundlag. De er »zwei selbständige Kopien eines Archetypus aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts«[2]). Dette grundlag har bestaaet af fire afsnit[3]), som særlig tydeligt træder frem i GR I. Jeg anfører efter Reitzenstein p. 10 f.:

1. En lovprisning af den høje Lyskonge som den øverste Gud gaar efterhaanden over i en beretning om lysverdenens skabelse og dens natur. §§ 3—76 = II, 1 §§ 2—11[4]).

2. Skabelsen af den jordiske verden. Afslutningen danner Adams skabelse; alle engle maa tjene ham; den Onde gør det ikke og bliver derfor kastet i lænker. §§ 77—88 = II, 1 §§ 12—23[5]).

3. Adam og Eva belæres af den »rene udsending«, den mandæiske moralkodex. §§ 89—180 = II, 1 §§ 24—116[6]).

4. En ældre apokalypse, i hvilken et guddommeligt sendebud forudsiger den mandæiske menigheds skæbne fra Adam til verdens undergang. §§ 181—204 = II, 1 §§ 118—164[7]). Reitzenstein bemærker hertil: »Die Gottesbezeichnung »der hohe Lichtkönig« begegnet auch hier, kann aber natürlich von dem Redaktor des Buches für eine ältere eingesetzt sein.«

Det vil være fremgaaet af det foregaaende, at vi aldeles ikke kan dele Reitzensteins syn paa dette sidste afsnit, særlig m. h. t. skildringen af Enosch i Jerusalem. Hvad der her interesserer os, er imidlertid forholdet mellem de fire afsnit indbyrdes. Her har Reitzenstein (p. 16 ff.)

---

1) Mandäer p. 25.

2) MBHG p. 11. Reitzenstein afviser med rette Brandts opfattelse, at GR II, 1 skulde være opstaaet af GR I som »grossen Theils eine späte verschlechterte Ausgabe des ersten« (Mand. Schr. p. XIII). Vi maa være forberedt paa i GR II, 1 at kunne finde gammelt stof, som GR I ikke har faaet med. Som helhed maa det dog siges, at GR II, 1 i langt højere grad end GR I bærer præg af redaktorens arbejde. At paavise det i enkeltheder er ikke nødvendigt for vort formaal. Jeg bemærker allerede her, at naar jeg om lidt skal behandle moralkodexen, citerer jeg hovedsagelig GR I og anfører fra GR II, 1 kun særlig interessante afvigelser.

3) Brandt, Mandäer p. 3: GR I er sammensat af 3—4 skrifter.

4) Reitzst. anfører efter Brandt, Mand. Schr.: S. 5, 10—21, 15 = 55, 14—58, 13.

5) Brandt, Mandäische Schriften: 21, 17—24, 17 = 58, 15—62, 11.

6) Brandt, Mandäische Schriften: 24, 19—43, 7 = 62, 13—82, 23.

7) Brandt, Mandäische Schriften: 43, 8—51, 3 = 83, 2—101, 10.

utvivlsomt ret i, at det sidste ikke organisk hører sammen med de andre; det danner en fast enhed, skildringen af de fire tidsaldre, der ikke har spor med den foregaaende moralkodex at gøre. Derimod er det yderst tvivlsomt, om Reitzenstein har ret i at betragte de andre tre som samhørige, hidrørende fra samme forfatter.

Vi kan med god grund spørge, om de to midterste stykker oprindelig har noget at gøre med det første. Den egentlige Lyskongelære findes jo i det første stykke, og dette finder sin naturlige fortsættelse i GR XII, 6 og 7. At det første afsnit af GR I oprindelig har været fulgt af GR XII, 6 og 7, fremgaar klart af forfatterens ord p. 277, 10 ff., 280, 28 ff. De tre stykker opviser fælles stilistiske[1]) og saglige ejendommeligheder; man behøver blot at læse dem igennem i Lidzbarskis oversættelse for at blive klar over, at de hører nøje sammen. Det er en fremstilling af vedkommende forfatters verdensbillede.

Lige saa vel som Reitzenstein for afsnit 4's vedkommende regner med, at Lyskongen er sekundær, maa vi da have lov til at regne med muligheden af det samme for de to midterstes vedkommende. Forekomsten af Lyskongens navn kan bero paa bearbejdelse af ældre stof. En saadan, tilmed ganske overfladisk, bearbejdelse finder vi flere exempler paa i de mandæiske skrifter, hvor Lyskongens navn undertiden indføjes i helt fremmede sammenhænge[2]). I GR I § 124 er det ganske tydeligt, at Lyskongen er sekundær: »Enhver, som er tegnet med Livets tegn, og over hvem Lyskongens navn er nævnet, og som ret og fast holder sig til daaben . . . .«. Den mandæiske daab sker paa Livets og Manda d'Hajjes, ikke paa Lyskongens navn![3]). I § 122 er Lyskongen da formodentlig ogsaa sekundær: »Naar I staar, og naar I sidder etc. . . . nævn og pris den høje Lyskonges navn.« I GR V, 2 tales der i samme forbindelse om Livets navn (p. 182, 20 ff.). GR XVI, 2 (p. 387, 18 ff.): »Naar du gaar ind, og naar du gaar ud, se til, at du ikke glemmer din Herre.«

Hvad der gælder om Lyskongen selv, gælder ogsaa om et par andre termini fra Lyskongelæren. Guddommen kaldes saaledes (i singularis) den Første (קאדמאיא, Pet. r. 18, 12), den Store (רבא, Pet. r. 19, 17; 25, 3.19). Flere gange bruges ordet אלאהא om den sande gud (Pet. r. 15, 6; 17, 16; 22, 5); denne sprogbrug er sikkert sen og opkommet under indflydelse af arabisk[4]). Da vi ikke kan sætte moralkodexen

1) Lidzb., Ginza p. 3 f.

2) Saaledes f. ex. GL I, 2 p. 436, 29.

3) Brandt, Rel. p. 105.

4) Lidzb., Lit. p. XV. — Ellers bruges אלאהא, אלאהיא almindeligvis kun om fremmede guder, afguder, se Brandt, Rel. p. 211 ff.: Ueber den Gebrauch des Wortes Alāhā.

saa sent, maa vi betragte ordet som redaktionelt. Det er da ogsaa paafaldende, at paa to af de tre Steder, hvor det forekommer i moralkodexen, er det i umiddelbar forbindelse med Lyskongens navn[1]).

Brandt, Mandäer p. 26, mener derimod, at i denne brug af ordet אלאהא forraader sig det ikke-mandæiske grundlag. Jeg er i den heldige situation, at textoverleveringen støtter min opfattelse; Lidzbarski[2]) gør opmærksom paa, at den omhandlede brug af ordet אלאהא, der findes baade i GR I og II, 1, synes at have været fremmed for deres fælles grundskrift, idet ordet ikke findes paa de samme steder i de to versioner. Dette er dog ikke helt rigtigt; de to skrifter stemmer overens paa eet punkt m. h. t. brugen af אלאהא[3]), men det behøver ikke at betyde det mindste for vor opfattelse af dem, lige saa lidt som overensstemmende brug af Lyskongens navn gør det. Det siger kun, at grundskriftet er sent redigeret, men siger ikke noget om dets enkelte bestanddele.

Et andet ord, som er ejendommeligt for GR I og II, 1, er navnet Satan (סאטאנא)[4]), der forekommer talrige gange (se Lidzb. register s. v. Satan). Skulde denne person mon være kommet ind i mandæernes bevidsthed sammen med אלאהא, den sande Gud? Det forekommer mig at være det sandsynligste. At han skulde være overtaget fra kristendommen[5]), er der intet, der tyder paa, hverken naar man som Pallis vilde antage, at det skulde være sket paa et sent tidspunkt (i saa fald vilde man vente at finde ham i de antikristelige stykker), eller naar man vilde antage, at det skulde være sket tidligt[6]), saa at

---

[1]) Pet. r. 15, 5 f.: »den høje Lyskonge, Gud, som er opstaaet af sig selv.« r. 17, 15 ff.: »Eder siger jeg, alle I, som hører Guds tale: . . . . ved alle eders handlinger nævn og pris den høje Lyskonges navn.«

[2]) Ginza p. 4, 23 ff.

[3]) I II, 1 findes det r. 34, 13 (§ 23), og paa det tilsvarende sted i I (§ 88) findes det ikke. Kun paa eet sted, GR I § 173 = II, 1 § 110: »de falske profeter lægger mennesker Guds navn i munden« (Pet. r. 25, 2; 47, 7), har vi overensstemmelse mellem de to versioner paa dette punkt, jvf. herom nf. p. 177 f.

[4]) Det forekommer udenfor kun i GR V, 5 p. 200, 28 (et sent stykke) og i pluralis i Lyskongestykket GR XII, 6 i en lang opregning af onde aander (Pet. 279, 3 ff.). Endvidere nogle steder i Johsb., som imidlertid er nøje paralleler til steder i GR I: p. 61, 13.19 (par. § 146); p. 170, 23, jvf. 179, 9 (par. § 148); p. 175, 1.3 (par. § 96).

[5]) Pallis p. 175.

[6]) Der kunde da ogsaa være tale om jødisk indflydelse. Pallis' bemærkning om, at kristendommen har bragt navnet Satan frem i den særlige djævlebetydning, jvf. Luk. 4, 1 ff. og par., er forfejlet; stederne i N. T. beviser intet derom.

navnet Satan hos mandæerne skulde være ligesaa gammelt som størstedelen af moralkodexens indhold (i saa fald vilde man vente, at det havde sat sig flere spor i den mandæiske litteratur).

Satan forekommer ofte i forbindelse med polemik imod afgudsbilleder[1]) og mod verdslig fornøjelse[2]); dette kan naturligvis godt være ældre, men spiller en særlig stor rolle i yngre partier[3]). Paa flere af de nævnte steder i GR I og II, 1 advares der ligefrem imod at tilbede Satan. Mon der dér kan være tale om indflydelse fra de saakaldte »djævletilbedere«, jeziderne? Stykket om paafuglen (טאוסא), Johsb. c. 75, kunde tale for en saadan indflydelse; paafuglen æres jo som »englen Ṭāūs« af denne sekt[4]).

Sandsynligheden for, at Lyskongen og de andre til Lyskongelæren hørende termini er sekundære i moralkodexen (afsnit 2 af GR I ser vi foreløbig bort fra, da det ikke har interesse for os i denne sammenhæng), bliver endnu større, hvis vi kan vise, at denne hører nært sammen med andre stykker af den mandæiske litteratur, om hvilke vi har grund til at mene, at de hører til de ældste. Og det synes virkelig at være tilfældet, som vi nu straks skal vise.

Forinden vil vi dog lige benytte lejligheden til at se lidt paa et par af de andre stykker, som Brandt regner med til »Lyskongelærens dokumenter«. Naar han regner moralkodexen med dertil[5]), er det fordi Lyskongen nævnes deri, men som vi maa hævde, betyder det intet. Forekomsten af Lyskongens navn eller en lejlighedsvis forekomst af en Lyskonge-terminus kan ikke ene være kriterium for Lyskongelæren.

Brandt gør sig skyldig i den samme fejl ved bedømmelsen af *GR II, 3* (Brandt: 4. traktat), naar han ogsaa regner den dertil[6]). Denne traktat nævner Lyskongen (p. 61, 1; 57, 34; jvf. 58, 18: רבא, den Store, ikke det almindelige רביא, det store Liv) og anvender om den guddommelige udsending benævnelsen שליחא i forskellige forbindelser: lysets udsending, den sande udsending, Livets udsending, udtryk der sikkert stammer fra Lyskongelæren[7]). Ser vi imid-

---

[1]) p. 16, 28; 18, 38 f.; 23, 13; 35, 9; 40, 12; jvf. 54, 1.

[2]) p. 22, 22; 38, 5 f.

[3]) GR I § 194; II, 1 § 159.160; GR III p. 114, 13; 124, 9; 125, 5 ff.; GR IX, 1 p. 226, 9 ff.; GL III, 1 p. 507, 1 ff.

[4]) M. Bittner, Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter. Wien, 1913 = Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. Bd. 55, 4.5.

[5]) Mandäer p. 25 f.

[6]) Rel. p. 41.

[7]) Jvf. Brandt, Rel. p. 40. Herfor taler forekomsten af lignende benævnelser i redaktionelle bemærkninger som p. 16, 5; 26, 23; 44, 3; særlig tydeligt 32, 38.

lertid paa indholdet, er det helt igennem Manda d'Hajje-teologiens og Massiqta-hymnernes terminologi, der møder os. Stykket skildrer, hvordan den guddommelige udsending aabenbarer sig til frelse for de fromme — og for de syndere, der omvender sig til ham; der nævnes forskellige kategorier: ægteskabsbrydere, løgnere, mordere, troldmænd og dem med ukyske blikke; vi kender dem alle igen fra Massiqta-hymnerne, som ikke har noget med Lyskongelæren at gøre. Naar vi skal bedømme stykket, kommer vi da til det resultat, at det helt igennem rummer gammelt og værdifuldt stof, men det er redigeret efter optagelsen af Lyskongelæren, hvorfra digteren har laant forskellige termini, der, bortset fra selve benævnelsen »konge«, passer godt sammen med det gamle materiale[1]. En enkelt gang er han dog kommet galt afsted, nemlig i de første linier, hvor han anvender benævnelsen »konge« paa udsendingen:

»Da jeg, lysets udsending, kom,
kongen, som udgik fra lyset . . . . .«.

Snarere kunde man med Brandt regne den store syndsbekendelse i *GR II, 2* (Brandt: 3. traktat) med til Lyskongelæren. Den indeholder mange bestanddele derfra, men ogsaa meget fra Manda d'Hajje-teologien og, som det er naturligt for en syndsbekendelse, fra moralkodexen. Den er altsaa blandingsgods.

Ogsaa i *GR II, 4* (Brandt: 5. traktat, ogsaa if. Rel. p. 41 hørende til Lyskongelæren), som viser berøring med moralkodexen i GR I, forekommer Lyskongen; men mens han er sekundær i GR I, er han oprindelig i GR II, 4, som nemlig er meget senere end GR I. Det ses tydeligt i formaningen til ægteskab, som fylder det meste af det lille stykke, og som i virkeligheden er dets eneste eller dog dets hovedsagelige interesse. (Efter forbillede fra moralkodexen er der som indledning og slutning føjet endnu et par formaninger til.) GR II, 4 henviser som afskrækkende exempler til »de mænd, som ikke søger kvinder, og de kvinder, som ikke søger mænd«. Noget saadant findes ikke i GR I's bemærkninger om ægteskabet (§§ 127. 157—159). GR II, 4 hentyder formodentlig til den byzantinske kirkes munke og nonner (jvf. polemikken imod dem GR I § 195; II, 1 § 144 f.)[2], og stykket viser sig der-

[1]) Den gamle mandæisme er jo lige saa vel dualistisk som Lyskongelæren. Den kender modsætningen Livets verden og den af planeterne beherskede verden, men ikke Lyskongelærens modsætning mellem de to riger med hver sin fyrste.

[2]) Hvis Brandts text, Rel. p. 86, var rigtig: »so lange (אלמא) ihr verfolgt werdet (הישארדפין, Pet. r. 67, 21) von diesen Ehelosen und Jungfrauen«,

ved at være ungt[1]). Et aktstykke til belysning af Lyskongelæren kan man ikke sige, at det er.

Vi gaar saa over til 3. afsnit af GR I, moralkodexen, der omfatter §§ 89—180. § 89 er dog en redaktionel indledning[2]). Det guddommelige sendebud, som med et af Lyskongelærens udtryk kaldes »den rene udsending« (שלִיחא דאכיא), faar bl. a. følgende paabud: »Belær dem (nml. Adam og Eva og deres slægt) om den høje Lyskonge .... Belær dem om lysverdenerne, som ikke forgaar«; men det passer slet ikke med indholdet af den følgende lange belæring.

I slutningen er § 179 en redaktionel bemærkning, som ikke ganske passer til indholdet. Begyndelsen af paragraffen: »Mine udvalgte! Se, jeg har talt til eder om lyset, som er uden ende og tal«, passer til Lyskongelæren i det første afsnit. Det følgende: »Jeg har talt til eder om mørket og om den luende ild; jeg har talt til eder om Satan etc.«, vilde derimod have passet meget bedre, hvis der efter første afsnit var fulgt GR XII, 6, som jo er en pendant dertil.

Afslutningen paa moralkodexen kommer derimod i § 180: »Dette er den første lære, som blev givet Adam, den levende stammes hoved. Det var een tale og eet vidnesbyrd[3]).«

Den litterære overlevering er aabenbart kommet i uorden. Det er derfor med god samvittighed, vi med støtte af andre iagttagelser betragter moralkodexen uden at tage hensyn til Lyskongelæren.

I slutningen af moralkodexen kunde der synes at være kommet noget fremmed stof ind, nemlig i §§ 165—174, der indeholder en polemik mod jøderne og de falske profeter. Det stærkt polemiske indhold giver dette afsnit et noget andet præg end det øvrige, og man kunde derfor være tilbøjelig til at betragte det som et indskud. Saaledes Brandt[4]): »In den Lichtkönigstractaten 1. und 2. rechts sind die Partieen, welche über die falschen Propheten ..... handeln, auszu-

---

vilde sagen være endnu tydeligere (forfølgelse fra den byzantinske kirke), men sammenhængen kræver sikkert תישאתפון (cod. D), saa at der maa oversættes: »warum verkehret ihr mit ....« (Lidzb. p. 62, 13).

[1]) Maaske vilde ogsaa en undersøgelse af stykkets stil (henvisningen til fiskene og fuglene, der færdes sammen to og to, træerne, der bærer frugt, fordi de faar næring fra floden) pege i samme retning. Man vilde nærmest finde paralleler dertil i Johsb., saaledes f. ex. Johsb. c. 31 p. 109, 10 ff., hvor Jahja opfordres til at tage sig en hustru.

[2]) Brandt, Mandäer p. 25.

[3]) D. v. s. det var en guddommelig aabenbaring. »Die *Eine* Rede bedeutet immer die rechte, d. h. die mandäische Verkündigung«. Reitzst., MBHG p. 11, 1, jvf. Brandt, Rel. p. 121, jvf. GR III p. 79, 29 ff.; 91, 7 ff.

[4]) Brandt, Rel. p. 212 stk. f.

heben.« Han anfører, at ordet אלאהא her bruges om falske guder, mens ordet ellers i disse afsnit betegner den sande Gud. Det forekommer mig nu ikke at kunne anvendes som kriterium. § 169 kalder de falske profeter ganske vist sig selv אלאהיא, men naar det § 173 hedder, at de lægger menneskene Guds navn i munden, synes Gud her at være den sande Gud. Det lader sig, efter hvad vi har set i det foregaaende, let forklare saadan, at dér, hvor אלאהא bruges om den sande Gud, har vi en senere haand, medens afsnittet som helhed godt kan være gammelt, og vi skal nedenfor se, at dette virkelig maa være tilfældet. Det lader sig næppe heller betragte som et indskud. I hvert fald er det da gjort meget behændigt; § 165 passer udmærket sammen med det foregaaende og § 174 udmærket sammen med det følgende. Særlig i §§ 171—173 er det dog ikke udelukket, at der kan være nogle sekundære bestanddele; det skal vi komme ind paa senere.

Moralkodexen indeholder en række forskrifter af moralsk og kultisk art. Vi har i det foregaaende, især i Massiqta-hymnerne, set, hvilken rolle det etiske har spillet for mandæerne. Det er nu interessant at se, i hvor høj grad den moralske og religiøse opfattelse i moralkodexen og Massiqta-hymnerne falder sammen[1]).

Vi har allerede gjort opmærksom paa, at frelsesbetingelserne i hymnerne er daab og gode gerninger. Dette kommer ogsaa klart til udtryk i GR I § 124 (Pet. 17 ult. ff.):

>»Enhver, som er tegnet med Livets tegn (בראשמא דהייא רשים), og over hvem Lyskongens navn (jvf. ovf.) er nævnet, som ret og fast holder sig til daaben og gør gode og smukke gerninger (אביד עובאדיא טאביא ושאפיריא), ham skal ingen hæmme paa hans vej (nml. opad mod lysstedet).«

Som det fremgaar af dette sted, har vi ogsaa i moralkodexen læren om sjælens opstigen. Den omtales endnu en række steder: §§ 107. 118. 128. 131. 151. 153. 155. I § 128 hedder det (Pet. 18, 13):

>»Eders tegn er det levende vands tegn, ved hvilket I stiger op til lysstedet.«

Svarende til de godes opstigen har vi de ondes fortabelse, § 131

[1]) Til det følgende jvf. ogsaa Brandts oversættelse med noter, Mand. Schr. p. 24 ff. 62 ff.

(Pet. 18, 19 ff.): »Vel den, der hørte og troede[1])! Vé enhver, som indhyllede sig og lagde sig hen[2]). De gode, som hørte og troede, stiger op med sejr og ser lysstedet; de onde, som ikke hørte og ikke troede, retter deres ansigt mod det store Suf-hav.« Jvf. § 130

(Pet. 18, 17 ff.): »Hvis I ikke hører, hvad jeg siger til eder, hvis I ikke gør, hvad jeg befaler eder, vil I falde ned i mørket, i hvilket de onde falder uden at stige op.«

Dommens dag nævnes i § 99 (Pet. 14, 19 f.):

»En søn, som foragter fader og moder, skal erklæres skyldig paa dommens dag.«

Om sjælens vandring opad hører vi lidt § 136. Det er i en sammenhæng, §§ 134—136, hvor klage over de døde forbydes[3]). Dette forbud begrundes paa følgende maade (Pet. 19, 13 ff.):

»Af klage og jammer dannes dæmoner og onde aander (סאהריא ודאיויא), og de gaar forud for sjælene paa vejen og piner dem i toldernes hus[4]). Hvis I holder af dem og elsker dem, saa bed for dem forbøn, bøn og lovprisning (ראהמיא ובותא ותושביהתא) og fremsig hymner (דראשיא) og læs »bøger« (סידריא) og hold מאסקאתא, for at den Store (רבא) kan fyldes med barmhjertighed imod dem. Da vil herlighed gaa foran dem, og lys vil komme efter dem, og Livets sendebud (שליהיא דהייא) ved deres højre

[1]) Jvf. Luk. 11, 28.

[2]) Udtrykket עתכאלאל ושכיב, som Lidzb. tidligere forstod om at »ligge mat hen« (Johsb. p. 180, 11; 201, 7), forklarer han vistnok rigtigt Lit. p. 96 anm. 3 om at »indhylle sig for at lægge sig til at sove«. Særlig tydelig er denne betydning GL III, 25 p. 550, 1 ff., hvor det hedder om sjælen: »Indhyllet ligger den (מכאלאל ושאכיב) i verden«, hvorfor en uthra skal træde hen og vække den af dens »søvn« (Pet. l. 106,19). At udtrykket paa vort sted skulde betegne en slags askese (saaledes Pallis p. 198, 5; 2. udg. 1926 p. 139, 4), har ingen støtte i sammenhængen. Det eneste sted, hvor en saadan fortolkning kunde komme i betragtning, er GR XV, 17 p. 375, 34 (Pet. 356, 19), hvor udtrykket bruges om fastende kristne asketer. Imidlertid stilles de onde, som saaledes lægger sig hen, i modsætning til saadanne, som »hørte og troede«, altsaa den samme modsætning som i GR I § 131 (jvf. yderligere GL III, 62 p. 596, 11 f.; Johsb. p. 180, 10 ff.), og det eneste rigtige er da at fortolke GR XV, 17 udfra de andre steder, hvor der ikke er tale om askese.

[3]) Jvf. GL III, 18.37; GL I, 3. Jvf. ovf. p. 120.

[4]) בית מאסכיא. »Tolderne« er en hyppig benævnelse for de onde magter, der vil spærre sjælen vejen opad.

side og lysets engle ved deres venstre, og de skal udfries fra vagthusene og de sydende kedler.«[1])

Formuleringen i II, 1 § 50 er interessant, idet der yderligere nævnes forskellige gode gerninger, man skal gøre for at hjælpe sjælen, et træk, som vi har fundet antydet i GL III, 23 og 31[2]). Pet. r. 37, 22 ff.:

»Giv almisse for den (nml. sjælen), fordel brød for den .... Beklæd for den (de nøgne) med klæder og tildæk med dækker og betal løsepenge for fanger.«

Daaben som frelsesbetingelse nævnes foruden i de ovf. citerede §§ 124 og 128 ogsaa i § 123, hvor den udtrykkelig paabydes (Pet. 17, 20 ff.):

»Lad Jordan flyde frit[3]) og bliv døbte (עצטבון) og døb eders sjæle med den levende daab (מאצבותא האיתא), som jeg bragte eder fra lysverdenerne, med hvilken alle de fuldkomne og troende (שאלמאניא מהאימניא) blev døbt. Og fremsig velsignelsen over Pihta og spis, og fremsig lovprisningen over Mambuha og drik, for at der maa være for eder en tilgiver af synder og forseelser.«

Men iøvrigt ligger hovedinteressen i dette afsnit paa de gode gerninger, som er en betingelse for, at sjælen kan stige frelst op til lysstedet, jvf. § 151 (Pet. 21, 4):

»Mine udvalgte! Øv gode gerninger og skaf eder rejsekost (זואדיא) til eders vej.«

Vi kan begynde med det negative og omtale forbud mod:

1. Utugt, ægteskabsbrud, ukysk adfærd.

§ 109 (Pet. 16, 12 f.): »Eder kundgør jeg, mine troende: Hold den store faste, som ikke er fra verdens spise og drikke[4]).

---

[1]) Stykket indeholder Lyskonge-termini (שליהיא דהייא, רבא), men det maa skyldes den senere redaktion; selve Massiqta-ceremonien, og da vel ogsaa paabudet om den, er ældre.

[2]) Ovf. p. 134.

[3]) Saadan skal ordene פארון יארדנא sikkert oversættes, jvf. Lidzb. til stedet; Schaeder, Gnomon 5, 1929 p. 358, 1.

[4]) §§ 109—118 om den rette faste minder om Jes. 58, 3—7. Til en række af de følgende forbud jvf. Dekalogen.

§ 110: Fast med eders øjne fra ukysk blinken, og se og gør ikke nogen ondskab[1]).

§ 115 (Pet. 16, 20): Fast med eders legeme fra en hustru, som ikke er eders.« Jvf. §§ 94. 146.

Jvf. GL III, 19 p. 540, 16. 24; III, 21 p. 544, 35; III, 23 p. 548, 10; III, 49 p. 576, 5; III, 62 p. 595, 22.

2. Mord.

§ 114 (Pet. 16, 19): »Fast med eders hænder fra at begaa mord.«

§ 120 (Pet. 17, 4 ff.): »Enhver, som elsker denne verdens guld og sølv og gods og derfor begaar mord, falder i den luende og flammende ild.« Jvf. § 94.

Jvf. GL III, 19 p. 540, 20; III, 21 p. 545, 1 f.; III, 62 p. 595, 12.

3. Tyveri.

§ 114 (Pet. 16, 19 f.): ». . . . . . og begaa ikke tyveri.« Jvf. § 94.

§ 117 (Pet. 16, 22 f.): »Fast med eders fødder fra rænkefuld gang efter noget, som ikke er eders.«

Jvf. GL III, 21 p. 545, 4; III, 23 p. 548, 10; III, 49 p. 576, 5; III, 62 p. 595, 6.

Vi tilføjer, at ogsaa det blotte begær forbydes:

§ 100 (Pet. 14, 20 ff.): »Se ikke lystent og begærligt efter noget, som ikke tilhører eder. Hvis eders Herre giver eder det — — —[2]). Men strides ikke paa syndig maade derom. Thi efter eders Herres vilje tilskrev og gav han eder i godhed enhver ting.«

4. Trolddom og sandsigeri.

§ 97 (Pet. 14, 14 f.): »Lær ikke Satans trolddom.«

§ 143 (Pet. 20, 10 f.): »Gaa ikke til sandsigerne og de løgnagtige Kaldæere, thi de faar deres bolig i mørket.«

Jvf. GL III, 19 p. 540, 14 (?); III, 21 p. 545, 3 (?). 5. 14 f.; III, 23, p.

---

[1]) Maaske hører ogsaa § 111 med forbudet mod at lure ved fremmedes døre (jvf. GL III, 19 p. 540, 18, cit. ovf. p. 129) herhen. Selv om sammenhængen paa disse to steder er ret løs, er det dog paafaldende, at dette forbud begge steder følger lige efter forbudet mod ukyske blikke. Job 31, 9 bruges udtrykket »lure ved næstens dør« aabenbart i betydningen »efterstræbe hans hustru«.

[2]) Lidzb.: Der Nachsatz ist ausgelassen, statt dessen hat man sich eine Geste zu denken: dann ist es gut.

548, 12. 14; III, 49 p. 576, 7; III, 62 p. 595, 38. Lev. 19, 26; Deut. 18, 10 ff.

5. Underkastelse under planeterne.

§ 163 (Pet. 23, 8 ff.): »Eder siger jeg, mine udvalgte, eder kundgør jeg, mine troende, lovpris ikke de Syv og de Tolv . . .«

Jvf. GL III, 19 p. 540, 26; III, 49 p. 576, 9 f.

Mod afgudsdyrkelse i det hele taget:

§ 96 (Pet. 14, 8 f.): »Tilbed ikke Satan, afguderne (פאתיכריא)[1]) og billederne og denne verdens vildfarelse og forvirring.«

Jvf. §§ 101. 116.

§ 154 (Pet. 21, 13 ff.): »Tilbed ikke Satan og denne verdens bedrageriske billeder. Thi alt det, som er født, skal dø, og alt det, som er gjort med hænder, fordærves, og hele verden faar en ende, og dens guder (אלאהותא, »Götterschaft«) bliver til intet.«

Jvf. GR V, 2; GL III, 21 p. 545, 17: »(Jeg) tilbad ikke to herrer.«[2])

6. Løgn, falsk vidnesbyrd.

§ 97 (Pet. 14, 14 ff.): »Lær ikke Satans trolddom og aflæg ikke noget løgnagtigt vidnesbyrd. Naar I holder rettergang, saa lad det gaa ret til og fordrej ikke retten. Naar man indkalder vidner, saa skal det være paalidelige mænd (אנאשיא דכושטא)[3]), der vidner. Enhver, som fordrejer retten, skal den flammende ild fortære.«

§ 112 (Pet. 16, 16 f.): »Fast med eders mund fra at tale fordærvelig løgn og elsk ikke falskhed og bedrag.« Jvf. §§ 95.144.

§ 141 (Pet. 20, 3 ff.): »Ræk hinanden eders højre og gør ikke eders Kuschta til løgn. Thi uthraerne og lysets konger[4]) giver hinanden forbund (לאופא) og Kuschta.«

Jvf. GL III,21 p. 545, 9. 13; III, 57 p. 588, 23.

7. Rigdom, magt, verdsligt sindelag, hvortil ogsaa hører verdslig sang, musik og morskab.

---

[1]) Ordet er middelpersisk, Nöldeke, MG p. 27, forekommer ogsaa i den lange liste af dæmoner i Lyskongestykket GR XII, 6 p. 277, 35 ff. (Pet. 279, 3 ff.), jvf. Brandt, Rel. p. 43, 2. Muligvis er det sent; vi har jo ogsaa set andre elementer af Lyskongelæren i moralkodexen, men det hindrer ikke, at den i det væsentlige er gammel.

[2]) Jvf. Mt. 6, 24.

[3]) GR II, 1 § 32 skal det endda være troende mænd (אנאשיא מהאימניא).

[4]) מאלכיא דנהורא, vel = מאלאכיא דנהורא, lysets engle, jvf. Lidzb., Ginza p. 4, 20 ff.

§ 95 (Pet. 14,6 ff.): »Elsk ikke denne verdens guld og sølv og gods; thi denne verden bliver til intet og forgaar, og dens gods og dens gerninger forlades.« Jvf. § 133.

§ 121 (Pet. 17, 6 ff.): »Mine udvalgte! Hav ikke tillid til denne verdens konger og mægtige og genstridige .... Deres kongemagt gaar til grunde og tager en ende, og dommen udtales over dem.« Jvf. § 132.

§ 146 (Pet. 20, 13 ff.): »Bol ikke og hor ikke og syng ikke og dans ikke, og eders hjerte lade sig ikke tage fangen af Satans sang, som helt er fuld af trolddom, bedrag og forførelse, og som fordrejer de fuldkomnes sind og bringer de troendes hjerte til at snuble.«[1])

§ 153 (Pet. 21, 9 f.): »Hav ikke tillid til legemernes skønhed, de som pludselig fordærves.«

§ 155 (Pet. 21, 16 ff.): »Mine udvalgte! Hav ikke tillid til verden, i hvilken I lever; thi den tilhører ikke eder. Hav tillid til de smukke gerninger, som I øver. Naar I forlader eders legeme, kan I støtte eder paa eders hænders gerninger.«

Jvf. GR XII, 5; GL III, 1 p. 508, 28 ff.; III, 9 p. 519, 3 ff.; III, 53 p. 583, 18 f.; III, 54 p. 584, 10 ff.; III, 57 p. 588.

Mandæerne selv maa derfor heller ikke bruge verdslige vaaben:

§ 177 (Pet. 25, 20): »Mine udvalgte! Væbn eder med vaaben, som ikke er af jern. Eders vaaben skal være Nasaræerdommen (נאצאראותא) og de sande ord fra lysstedet.«

Jvf. GR XII, 4 p. 275, 9; GL III, 1 p. 508, 3.

8. Udlevering af slaver til deres herrer.

§ 98 (Pet. 14, 17 f.): »Udlever ikke retskafne (כשיריא) slaver i deres onde herrers haand og overgiv ikke den svage til den stærke.«[2])

Jvf. GL III, 21 p. 545, 7 f. Deut. 23, 16.

---

[1]) Vi kan her i denne sammenhæng nævne advarslen mod drik og umaadeholdenhed i GR XVI, 2 p. 387, 16, jvf. GR XV, 1 p. 298, 1 f.; Johsb. c. 28, text p. 97, 14 f., hvor der udtales trusel imod »enhver, som drikker vin (האמרא) i kroen, og beruser sig ved pauker og sange og dér øver utugt.«

[2]) Brandt, Rel. p. 86, mener, at dette forbud kun gaar ud paa, at *mandæere* ikke maa være slaver. Om det sene sted fra GR XVIII, som han anfører, kan bruges til at bevise det, ved jeg ikke, men i hvert fald bliver det ejendommelige forbud derved lettere forstaaeligt. (Derfor maa en mandæer heller ikke ægte en slavinde, medmindre hun er frigivet, thi ellers bliver hendes børn ogsaa slaver, § 158.) Vi kan til støtte for Brandt anføre, at de forskellige bud om godgørenhed etc., som i det følgende skal omtales, ogsaa først og fremmest har de mandæiske brødre og søstre for øje, jvf. ogsaa den ovf. citerede § 141 om den indbyrdes troskab, Kuschta.

9. Grænseflytning,

som nævnes i GL III, 21 p. 545, 10 f.; III, 23 p. 548, 16, har ingen parallel i GR I, men derimod i formaningerne i Johsb. c. 47 (p. 174, 11 ff.). Disse formaninger staar GR I nær. Jvf. Deut. 19, 14.

Vi ser, at der paa disse punkter findes nøje overensstemmelse mellem Massiqta-hymnerne og GR I. Det samme gælder, naar vi ser paa de positive dyder, de som i egentligste forstand er de »gode og skønne gerninger«, som er sjælens rejsepas paa vejen opad.

Det drejer sig her især om godgørenhed og næstekærlighed under forskellige former, saadan som det kommer til samlet udtryk i hymnerne GL III, 19. 21. 59: almissegivning, hjælpsomhed overfor enker, faderløse, syge, fanger og trængende i det hele taget.

1. Almisse.

§ 104 (Pet. 15, 16 ff.): »Giv almisse (זידקא) til de fattige og vær en vejleder for den blinde[1]). Og naar I giver almisse, mine udvalgte, saa aflæg ikke vidnesbyrd derom. Hvis I aflægger vidnesbyrd (eengang), saa gentag det ikke. Hvis I giver med eders højre, saa sig det ikke til eders venstre; hvis I giver med eders venstre, saa sig det ikke til eders højre[2]). Enhver, som giver almisse og aflægger vidnesbyrd derom, for ham bliver det udslettet og ikke tilregnet. Enhver, som giver almisse og gør godt i mængde, men saa ophører med at give almisse, han falder i den flammende ild, indtil hans synder er endt og alle hans forseelser til ende.«

2. Hjælp til hungrende, tørstende, nøgne, fangne og forfulgte.

§ 105 (Pet. 15, 23 ff.): »Mine udvalgte! Hvis I ser nogen, som hungrer, saa mæt ham; hvis I ser nogen, som tørster, saa giv ham at drikke.

---

[1]) Denne oversættelse af לעשיקא הולה פארואנקא hævder Lidzb., Zeitschrift für Semitistik I, 1922 p. 2 imod Nöldeke, MG p. 418, 20 f. og Brandt, M. Schr. p. 28, der vil oversætte: »Vær en befrier for den undertrykte« (saaledes ogsaa Lidzb., Johsb. p. 102 anm. 2). Da עשיקא andre steder betyder »blind« (Johsb. I p. 105, 7.11), er det naturligt at antage denne betydning paa vort sted og de parallele steder, Johsb. I p. 102, 4; GL p. 103, 12 (Pet.), hvor det ogsaa forekommer i forbindelse med almissegivning. Særlig paa det sidste sted er der ikke det mindste paafaldende ved denne sammenstilling; det er en opregning af kærlighedsgerninger mod forskellige kategorier af nødlidende. Paa grundlag af et sted som dette har den fattige og den blinde indgaaet en fast forbindelse, som vel er forklaringen paa, at den blinde nævnes paa vort sted, hvor han egentlig ikke synes at høre hjemme.

[2]) Jvf. Mt. 6, 2 f.

Ser I en nøgen, saa læg klæder og dækker over hans skuldre; thi enhver, som giver, faar[1]), og enhver, som laaner (ud), faar betaling igen[2]). Enhver, som giver almisse, for ham skal den store almisse være en hjælper[3]). Den, som ifører den nøgne klæder, ham lægger man klæder og dækker over hans skuldre[4]). Den, som udløser en fange, ham vil et livets sendebud gaa imøde.«[5])

Om udløsning af fanger har vi mere i den smukke § 103 (Pet. 15, 8 ff.):

»Ser I en fange, som er troende og af Kuschta (מהאימאן וכשיט), saa giv løsepenge og udløs ham[6]). Men ikke alene med guld og sølv skal I udløse hans sjæl, men med sandhed og tro (כושטא והאימאנותא) og med mundens rene tale skal I udløse hans sjæl, fra mørke til lys, fra vildfarelse til sandhed (שרארא), fra utroskab og genstridighed til bøn og lovprisning, og fra vantro til tro paa eders herre. Den, som udløser en sjæl, er mig slægter og verdener værd.« Fra fanger i egentlig betydning gaas der altsaa over til at blive tale om syndens fanger.

Ogsaa rejsende (trosfæller) skal man tage sig af og give dem kost og husly.

GR II, 1 § 90 (Pet. 42, 21 ff.): »Giv husly og bolig, brød og vand til den, som vandrer i det fremmede og forsyn ham med rejsekost til hans vej.«

Maaske er det forsyndelser i den retning, den fordømte sjæl i GL III, 59 p. 591, 16 ff. har gjort sig skyldig i.

Jeg nævner i denne sammenhæng, skønt der vist ikke findes nogen paralleler dertil i hymnerne, forpligtelsen til at tage sig af de forfulgte,

---

1) Jvf. Luk. 6, 38.

2) Jvf. Luk. 6, 35.

3) אחיד עדא, en der griber hans haand, nml. for at hjælpe hans sjæl ved opstigningen efter døden.

4) Der tænkes vel paa lysklædningen, som sjælen skal iføres ved opstigningen.

5) Jvf. til § 105 Jes. 58, 6 ff.; Mt. 25, 35 ff. Der nævnes i § 105 ikke noget om at tage sig af de syge, saadan som i Mt. 25, men det omtales til gengæld i GL III, 21 p. 545, 28; III, 59 p. 591, 12 f. 28 f.

6) Hjælpen skal altsaa ydes til de troende, d. v. s. til medlemmer af mandæersamfundet. Det samme gælder sikkert om almissen, jvf. den i hymnerne almindelige sammenstilling af Kuschta og almisse, f. ex. GL III, 10 p. 523, 5 f.: »Mine hænder giver almisse, og de rækker Kuschta.« Kuschta er jo det, som binder samfundets medlemmer sammen, jvf. ovf. § 141.

§ 138 (Pet. 19, 22 f.): »Giv brød og vand og husly[1]) til de fattige og forfulgte mennesker, hvem forfølgelse rammer[2]).«

Jvf. § 147 (Pet. 20, 17 ff.), hvoraf det fremgaar, at der tænkes paa trosfællerne: »Mine udvalgte! Giv agt og væbn eder, for at I kan kaldes væbnede i verden. Hold ud i verden og bær verdens forfølgelse, indtil eders maal er fuldt. Vær støtte og hjælp for hverandre og for de fuldkomne, over hvem forfølgelse kommer.«

Jvf. § 101 (Pet. 14, 23 ff.): »Naar ondt kommer over eder, saa bær det og bliv faste i eders tro og forandre ikke og fordrej ikke noget af eders tale og bøj ikke eders knæ og sænk ikke eders hoved og tilbed ikke den stenede[3]), faldende Satan.«[4])

Disse forfølgelser behøver ikke at komme fra den byzantinske kirkes side. De kan være meget ældre og stamme fra den ortodoxe jødedom, til hvilken mandæerne lige fra begyndelsen synes at have staaet i modsætningsforhold. Forøvrigt behøver der heller ikke altid at være tænkt paa konkrete forhold, jvf. den johannæiske tale om, at verden hader dem, som ikke er af denne verden (Joh. 15, 18 ff.).

Den troende skal med hele sin person være indstillet paa at gøre det gode, § 152 (Pet. 21, 6 ff.): »Se med eders øjne og tal med eders mund og hør med eders øren og tro med eders hjerte og yd med eders hænder almisse og godhed og gør eders Herres vilje, men gør ikke Satans vilje.«

Denne opregning af de forskellige legemsdele (jvf. § 178) har paralleler i GL III, 2 p. 510, 11 ff.; III, 10; III, 19 p. 540, 14 ff., og først derudfra forstaas, at meningen er, at legemsdelene skal gøre det gode, som de hver især er bestemt til.

Man skal altid være rede til at lære af de gode, men holde sig fra de onde, § 149 (Pet. 20, 23 ff.): »Hvis I ser en god, der forstaar visdom, da hold eder nær til ham og modtag fra ham af hans visdom. Hvis I ser en ond, der er vis til ondt, da hold eder langt fra ham og bliv

1) שפינוא, persisk, Nöldeke, MG p. 51.
2) Kommer man selv i trængsel for sin tros skyld, er man salig, § 108 (Pet. 16, 10 f.): »Enhver, som af kærlighed til sin Herre hengiver sit legeme til drab, er ren, uden lyde.«
3) Jvf. Lidzb. til stedet.
4) Anderledes § 199 (som ikke hører til moralkodexen): Naar mandæerne forfølges af den byzantinske Kristus, maa de godt bekende ham med munden, blot de ikke gør det med hjertet. Hertil har vi en parallel hos elchasæerne, jvf. Brandt, Rel. p. 147, 2.

ikke vise af hans visdom og gør intet af hans værk og gaa ikke paa hans vej.«

Jvf. GL III, 13 (Pet. l. 91, 9 f.):
»Finder du en god, hold dig nær til ham;
finder du en ond, hold dig fjernt fra ham.«

Et enkelt paafaldende træk i GL III, nemlig at det betragtes som en synd at gaa barfodet (III, 2. 19), findes ikke i GR I, men faar vi ikke den negative side af sagen, saa faar vi i hvert fald den positive i § 175, hvor sko omtales som hørende med til mandæernes klædning.

§ 175 (Pet. 25, 12 ff.): »Klæd eder i hvidt og indhyl eder i hvidt i lighed med herlighedsklæderne og lysdækkerne. Anlæg hvide hovedbind (בורזינקיא)[1]) i lighed med de straalende kranse og bind om eder bælter (הימיאניא) (Lidzb. supplerer rigtigt: ligesom bælterne) af levende vand, som uthraerne binder om deres lænder. Tag spaltede sko (מסאניא סדיקיא) paa[2]) og tag stave (מארגניא) i eders haand ligesom stavene af levende vand, som uthraerne tager i lysstedet.«

Angaaende mandæernes dragt i det hele jvf. GL III, 17 p. 537, 4 ff.; III, 58 p. 589, 25 ff.

Overensstemmelsen mellem GL III og moralkodexen er, som det vil være fremgaaet af det foregaaende, saa slaaende, at der ikke kan være tvivl om deres nære samhørighed, selv om Lyskongelærens terminologi nogle steder har sat sit præg paa moralkodexen[3]).

Ejendommeligt er det ganske vist, at søndagen, som omtales flere steder i GL III, overhovedet ikke nævnes i moralkodexen. Hvordan det nu skal forklares, saa maa man dog ikke deraf slutte, at mandæerne

---

1) Beskrivelse hos Drower p. 30 f. — I den sene traktat GR IX, 1 p. 230,17 f. forbydes endogsaa at sidde eller lægge sit hoved paa farvet tøj. Om denne regel er lige saa gammel som GR I § 175, kan ikke afgøres; den kan jo godt være gammel, selv om den staar i et sent sted, og i hvert fald synes udviklingen at gaa i retning af at tage saadanne paabud mindre strengt, jvf. Drower p. 91.

2) Brandt, Rel. p. 91, ved ikke, hvad der menes dermed, men mon det ikke skulde være de af Drower p. 91 omtalte »sandals woven of grass«, som mandæerne gaar med, fordi de som Livets dyrkere ikke vil bruge døde dyrs huder — hvis de da ikke ligefrem imod paabuddet gaar barfodede.

3) Det er sikkert ogsaa, hvad der ganske vist ikke kan bevises, mere end tilfældigt, at der i Johsb. cc. 43—48.50 er sammenstillet en række stykker, der er nært beslægtet dels med moralkodexen (cc. 43—45 og især 47.50), dels med de GL III nærtstaaende GR XV, 19 (= Johsb. c. 46) og GR XVI, 9 (= Johsb. c. 48).

paa dette tidspunkt af deres udvikling endnu ikke har fejret den. Der er saa meget andet, der taler for, at søndagen er gammel hos mandæerne, at man her ikke har lov til at slutte noget e silentio. Maaske kan man antage, at grunden er den, at mandæerne har haft denne moralkodex i hovedtrækkene fælles med ikke-kristne, heterodoxe jødiske daabssekter. Moralkodexens paralleler med N. T., som vi nedenfor skal omtale nærmere, er ikke anderledes, end at de ogsaa kan tænkes at have været saadanne sekters ejendom; de rummer ikke noget specifikt kristeligt, og det er ikke paa grundlag af dem, vi antager, at mandæerne allerede fra gammel tid har været i berøring med kristendommen, saa at de nærmest maa karakteriseres som en kristelig-gnostisk sekt.

At der i GR I findes en hel del træk, som ikke findes i Massiqta-hymnerne, er ikke mærkeligt, da det vel er ret tilfældigt, hvad der kom med i dem, og det hindrer ikke antagelsen af en nøje sammenhæng mellem de to grupper af texter.

Til supplering af det foregaaende vil vi nu omtale nogle af de i GL III manglende træk.

I § 91 sættes bedetiderne til tre gange om dagen og to om natten. Muligvis skyldes bestemmelsen om 5 bedetider senere persisk indflydelse. I Johsb. omtales flere steder natlig bøn[1]), mens den i GR XV, 1 p. 297, 8 f. forbydes, maaske som reaktion mod den fremmede indflydelse[2]). Det oprindelige skulde vi da snarere have[3]) i GR VIII p. 222, 26 f., hvor der kun paabydes tre bedetider om dagen, (Pet. 222, 1 ff.): »Naar I rejser eder fra eders søvn og vil holde bøn, (saa gør det,) naar et skær (פלוגתא) af lyset bliver synligt. Bed saa i den syvende time, og saa, naar I vil holde aftenbøn, bed, saalænge straalerne staar der. Manden, som skjuler straalerne, modtager eders bønner og bevogter dem i det mægtige Livs skatkammer[4]).« Jvf. GR XV, 1 p. 297, 8 f. (Pet. 300, 5 f.): »De skal ikke bede i natten og mørket, paa den tid, hvor bønnerne forbliver skjult.«[5])

[1]) p. 65, 1 f.; 83, 4; 225, 11 par. GR XVI, 2 p. 387, 11.
[2]) Tondelli p. 83. Se iøvrigt Brandt, Rel. p. 92 f.
[3]) Jvf. Lidzb., Ginza p. 4, 13 ff. Tre bedetider: daggry, syvende time og aften, nævnes ogsaa i de liturgiske anvisninger Lit. p. 172 ff. 180 ff.
[4]) Jvf. Johsb. p. 10, 1 f., hvor denne engel hedder Samandirēl-Uthra. Om tilsvarende jødiske og kristelige forestillinger se Brandt, Elchasai p. 70.
[5]) Ogsaa daaben skal foregaa ved dagslys, jvf. GR V, 4 p. 190, 25 ff.: da Manda d'Hajje kommer for at døbes af Johana, maa han vente, til det bliver morgen.

Vi nævner dernæst spiseforbud:

§ 125 (Pet. 18, 3 ff.): »Spis ikke blodet af dyr, ikke noget dødt og ikke noget drægtigt og ikke noget kastende[1]) og ikke noget staaende(?) og ikke noget, som et vildt dyr har overfaldet[2]). Men slagt med jern (cod. D), vask, skyl, rens, kog[3]), spis.«[4])

§ 126 (Pet. 18, 6 f.): »Spis ikke og drik ikke (noget) fra de tolv portes hus. De er alle fulde af urenhed og hæslighed.«

Jvf. i GR IX, 1 p. 226, 4 f. paabud om at vaske alle fødevarer, som man bringer hjem fra torve og gader. GR IX, 1 er sen, men bestemmelsen kan være gammel.

I det hele taget skal man holde sig borte fra fremmede, § 102 (Pet. 15, 2 ff.): »Hold eder fjernt fra enhver, som tilbeder de onde, afguderne og billederne. Vær ikke ven med ham. Hvis I holder af ham og elsker ham, saa lad ham høre skrifterne og talerne og lovprisningen, som eders Herre har givet eder.«

Hvis han derigennem bliver troende, skal man vise ham godhed, men ellers vil han faa sin straf. Det lader altsaa til, at man i almindelighed ikke maatte meddele de hellige skrifters indhold til udenforstaaende. Naar det derfor i § 137 hedder: »Belær sjælene....«, er det først og fremmest mandæerne, der tænkes paa. Egentlig mission har der ikke været tale om[5]). Jvf. ogsaa den ovf. citerede § 103 om udløsning af fanger.

Hvordan man skal forholde sig overfor de vankelmodige samfundsmedlemmer, der vil falde fra troen, omtales i § 161. Baade een og to og tre gange skal man rejse en saadan sjæl op og støtte den. Ogsaa her hedder det (Pet. 22, 23 f.): »Lad den høre eders Herres skrifter og taler og bøn og løvprisning.« Vil den ikke lade sig støtte, maa den selv tage følgerne, fortabes paa den yderste dag (יומא דסוף) og pines ligesom de onde.

Særlig paa eet punkt gælder det naturligvis om, at man holder sig ren af verden, nemlig naar det drejer sig om at vælge en hustru, § 127

1) נפץ Pet. r. 227, 10 i betydningen »abortere«.

2) Texten er meget usikker, se Lidzb. til stedet. — GR II,1 § 57 hedder det: »Spis ikke dyr.« Trods al usikkerhed maa det vist imidlertid siges, at denne ordlyd maa bero paa en fejl.

3) GR II, 4 har i en lignende sammenhæng efter »kog«: »og bed derover« (Pet. 68, 5), jvf. Brandt, Rel. p. 94. Om ordlyden af bønnen se ogsaa Drower p. 188.

4) Til § 125 jvf. Gen. 9, 4; Lev. 17, 10 ff.; Deut. 12, 16; Ex. 22,30; Lev. 17,15; 22, 8.

5) Jvf. Brandt, Rel. p. 89.

(Pet. 18, 7 f.): »O, I mænd, som tager en hustru, hvorfor tager I en hustru fra deres (nml. de 12 portes) kreds?«[1])

Heller ikke maa man ægte en slavinde, med mindre hun er frigivet; ellers bliver hendes børn nemlig ogsaa slaver, og hvad mere er, deres eventuelle synder vil komme over deres faders hoved (§ 158).

Ægteskab paabydes, dets formaal er slægtens forplantning (§ 92). Jvf. ogsaa Johsb. c. 14 p. 61, 4 ff.: »Du har opfostret børn, for at der kan være nogen for dig i verden, der ihukommer dit navn«, hvorefter der nævnes de efterladtes pligter overfor den afdøde.

Men samtidig med at ægteskab paabydes, hører vi, at samleje medfører urenhed og kræver renselse, § 93 (Pet. 14, 3 f.): »Naar I har nærmet eder til eders hustruer, vask eder og rens eder.«

Ogsaa kvinden skal rense sig (GR XV, 1 p. 298, 6). Menstruation medfører urenhed og maa følges af en renselse. Samleje maa først finde sted en vis tid efter denne renselse, saaledes GR XV, 1 p. 298, 12 ff. (Pet. 301, 2 ff.). Formodentlig ogsaa en gammel bestemmelse; GR I gør næppe krav paa at være fuldstændig. Hvor lidt man overhovedet kan gøre regning paa fuldstændighed i de mandæiske skrifter, bliver tydeligt, naar man ser Brandts opregning, Rel. p. 95 f., af renselser, der ifølge Siouffi bruges af mandæerne, jvf. Drower passim.

Iøvrigt viser sig ogsaa i betragtningen af ægteskabet mandæernes høje moralske stade. Ved siden af slægtens forplantning nævnes ogsaa det rent menneskelige forhold mellem ægtefællerne.

§ 159 (Pet. 22, 11 ff.): »Modtag trofast kærlighed (ראהמות כושטא) fra en hustru, i hvem der er Kuschta. Vend eder ikke bort fra hinanden, indtil eders maal er fuldt. Thi den, som bedrager sin hustru, i hvem der ikke er fejl og løgn og bedrag, og elsker og begærer Tibils lyst, over ham skal der udtales dom.«

Med hensyn til hustruernes antal mente Brandt[2]) af § 92 (Pet. 14, 3) at kunne slutte sig til, at mandæerne har hyldet monogamiet, idet der dér ikke siges »tag hustruer«, men »tag en hustru« (לנוט זאוא). Det er dog næppe tilladt at bygge saa meget derpaa. Hvad de nuværende mandæere angaar, tillader de polygami, selv om mange anser monogami for det bedste[3]).

---

[1]) Naturligvis maa man heller ikke bortgifte sin datter til en ikke-mandæer, jvf. den sene GR XV, 1 p. 298, 33 ff., der indeholder nogle paralleler til moralkodexen.

[2]) Rel. p. 85, 2.

[3]) Drower p. 54.59.

Om barnløshed handler § 157 (Pet. 21, 23 ff.): »O, I mænd, som tager kvinder, o, I kvinder, som bliver mænds, o, I mænd, som tager kvinder, avl og faa børn. Hvis I ikke avler og ikke faar, saa bær sygdommen paa lejet.«

Ejendommelig er formuleringen i parallelstedet GR II, 1 § 92 (Pet. 43, 1 ff.):

»O, I mænd, som tager kvinder, o, I kvinder, som bliver mænds, elsk, prøv og tag (רהום בהאר ולגוט). Og saa, hvis det er skrevet for eder, og hun er elsket i eders hjerte, tag. Hvis I ikke har prøvet angaaende hende og ikke har faaet (לאלאגטיתון) (børn), saa bær det som sygdom paa lejet.«

Man mindes uvilkaarligt Josefus' beretning (Bell. II, 161) om den gren af essæerne, der tillod ægteskab: δοκιμάζοντες μέντοι τριετίᾳ τὰς γαμετάς, ἐπειδὰν τρὶς καθαρθῶσιν εἰς πεῖραν τοῦ δύνασθαι τίκτειν, οὕτως ἄγονται. Men mandæerne synes ikke at have haft faste regler i saa henseende.

Jeg nævnte ovenfor mandæernes høje syn paa ægteskabet, men slutningen af GR I § 157 er i den sammenhæng meget paafaldende og synes ikke at vidne om større højagtelse for kvinden. Pet. 22, 2 ff.: »Men om de skændige gerninger (עובאדיא סאיניא), som hun øver, vil jeg belære eder: om enhver kvinde, som begaar ægteskabsbrud, om enhver kvinde, som begaar tyveri, om (enhver) kvinde, som øver trolddom og piner sjælen i legemet (מצאירא בפאגרא נישימתא)[1]. Det er ikke velbehageligt for Gud (אלאהא) og ikke smukt for mennesker, thi det ligner de slemme lidelser, for hvilke der ikke er helbredelse.«

Det minder om, hvad Josefus beretter (Bell. II, 121) om de essæere, som forkastede ægteskabet: . . . . . τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν

---

[1]) Dette ejendommelige udtryk findes ogsaa GL III, 21 p. 545, 5 f. (Pet. l. 103, 6). — Ordet הארשיא (»Zauberei«, »Zauberkünste«) har de fleste steder en biklang af »forførelse«. Saaledes naar det bruges om Kristus, Ginza p. 49, 23.26 o. a. Hvor det bruges om Ruha, har det tillige en biklang af »utugt«, Ginza p. 80, 31 ff. Om nogle kætterske kvinder hedder det GR IX, 1 p. 226, 28 ff. (Pet. 225, 16 ff.): »De øver trolddom med hele sjælenes stamme, og mændene fanger de bort fra deres huse og tager dem bort fra deres hustruer ved trolddom og skændige gerninger (עבידאתא סאינאתא) og kaster dem i stor nød (האסניקא).« Kan dette sidste udtryk hjælpe til at forklare det gaadefulde udtryk i § 157? Det skulde da betyde, at kvinderne piner mændenes sjæle ved at forføre deres legemer.

οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλαττόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν[1]).

Om børneopdragelse handler § 160 (Pet. 22, 15 ff.): »Naar I faar børn (שיתליא), og de bliver i live, og naar de forstaar deres viden (d. v. s. naar de kommer til skelsaar og -alder), saa lær dem den rette visdom og lad dem vandre paa Kuschtas vej[2]). Hvis I ikke underviser dem og ikke belærer dem, saa skal I kendes skyldige i dommens hus. Hvis I belærer dem, men de ikke vil lære, saa skal de kræves til regnskab for deres egne synder.«

Børnenes første pligt lyder, § 99 (Pet. 14, 18 ff.): »Ær fader og moder og de ældre brødre som faderen. En søn, som foragter fader og moder, skal kendes skyldig paa dommens dag.«

Mandæerne skal vise deres »lærere« (מאלפאניא) skyldig ærbødighed:

§ 142 (Pet. 20, 8 ff.): »Vær sagtmodige og beskedne overfor de rette lærere, som lærer eder den sande visdom (הוכמאת שראריא). Vær ikke opsætsige overfor dem, for at I ikke skal sætte en plet paa eders sjæl.«

Men lærerne skal paa deres side være ulastelige. Johsb. c. 43 udtales fordømmelse over de aandelige ledere, som stikker menighedens »løn og almisse« i deres egen lomme og kun søger deres egen fordel. I GR II, 1 § 54 (Pet. 38, 14 f.) kunde der synes at være tale om at vise underdanighed overfor de verdslige magthavere: »Vær ikke opsætsige imod magthaverne (שאליטיא), som eders Herre har indsat over eder. Hvis I er opsætsige, fornægter I eders Herres ord og koges i den flammende ild.«

Der kunde ganske vist ogsaa tænkes at være tale om de overordnede indenfor sekten. Det er saaledes paafaldende, at dette staar umiddelbart efter formaningen til at vise ærbødighed overfor lærerne, og at der i parallelstedet I § 142 slet ikke er tale om magthavere, men at

[1]) Mosbech, Essæismen p. 288 f., nævner den mulighed, at Josefus her kunde være afhængig af Filon, og at det i saa tilfælde blot kunde være dennes syn paa kvinden, der her kommer til orde, og ikke essæernes. Jeg er tilbøjelig til at tro, at Josefus' beretning paa dette punkt er paalidelig; som nf. kort skal omtales, stemmer hans beretning om essæernes moral og livssyn i høj grad overens med, hvad vi læser hos mandæerne, saa at GR I § 157 i virkeligheden kan tjene til at støtte Josefus' udsagn om essæernes syn paa kvinden.

[2]) Jvf. Deut. 6, 7; 11, 19.

man ikke maa være opsætsig (לאתיניסבון רבותא, samme udtryk begge steder) imod lærerne. Imidlertid bruges ordet שאליטא II, 1 § 97 sikkert om en verdslig magthaver, saa at denne betydning vel ogsaa maa antages i II, 1 § 54. Det hedder i II, 1 § 97 (Pet. 44, 8 ff.), at naar en mandæer vil falde fra, skal han formanes (jvf. ovf.).

»Hvis han ikke hører og ikke vidner (d. v. s. aflægger den rette bekendelse) og ikke lader sig vække, skal han dræbes ved magthaverens haand; ved magthaverens haand skal han dræbes[1]) og falde i den flammende ild.« Da der næppe kan være tale om, at han skal dræbes af mandæerne selv, synes der her at være tale om en verdslig magthaver[2]). Eller kan vi jævnføre Mt. 10, 28: . . . . τὸν δυνάμενον καὶ φυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ?

Ingen maa udbytte sin næste eller forholde ham hans løn.

§ 139 (Pet. 19, 25 f.): »Vandre ad sandhedens veje (דירכיא דכושטא) og lad ikke daglejerens løn overnatte hos eder.«[3])

§ 140 (Pet. 20, 1 ff.): »Røv ikke fra en fælle (שותאפא)[4]) og staa ikke med svig hos eders ven. Den, som røver fra sin næste (האבריא) og fælle, hans øjne ser ikke lyset.«

§ 141 (Pet. 20,3 f.): »Ræk hverandre eders højre og gør ikke eders Kuschta til løgn . . . . . .«.

§ 145 (Pet. 20, 12 f.): »Fortær ikke renter og renters rente, for at I ikke skal fordømmes til det dunkle mørke.«[5])

Om det samfundssind, som bør besjæle alle mandæere, hedder det smukt i § 128 (Pet. 18, 8 ff.): »Elsk hverandre ligesom øjnene, der giver agt paa fødderne. Elsk hverandre og vær velvillige mod hverandre, saa skal I overskride det store Suf-hav. Thi brødrene i kødet

[1]) For תינטיל læs מינטיל.
[2]) Jvf. Lidzb., Ginza p. 42 anm. 3.
[3]) Jvf. Lev. 19, 13.
[4]) Jvf. Lev. 19, 13. §§ 139 og 140's afhængighed af dette gtl. sted kan ikke betvivles. Ogsaa i Lev. 19, 13 har vi denne ejendommelige sammenstilling: »Du maa intet aftvinge din næste, du maa intet røve; daglejerens løn maa ikke blive hos dig natten over.« Overensstemmelsen er saa paafaldende, at selv om ordenen er den omvendte, er stedet dog tilstrækkeligt til at gendrive Pallis' ord (p. 203): »Ikke paa et eneste punkt har vi ordret overensstemmelse mellem [den jødiske moralkodex] og den mandæiske, og hvor vi har lighedspunkter, skyldes det ikke noget gensidighedsforhold.« Muligvis stammer §§ 139 og 140 fra Lev. 19, 13 igennem et mellemled, jvf. om GR V, 2 ovf. p. 72.
[5]) Jvf. Ex. 22, 24; Deut. 23, 20.

(אחיא דֿביסרא) forgaar, men brødrene i Kuschta (אחיא דֿכושטא) bestaar[1]). Vær I da brødre i Kuschta, idet I viser den største grad af kærlighed (דֿמאסקיתון ראחמותכון לריש). Thi den Førstes[2]) navn er oprejst paa eders hoved. Eders tegn er det levende vands tegn, ved hvilket I stiger op til lysstedet.«

Om forholdet til vennerne hedder det GR II, 1 § 72 (Pet. 40,19 ff.): »Irettesæt eders venner med retledning og led eders venskab (rigtigt). Smigre ikke hverandre og før ikke løgnagtig og svigefuld tale.« Jvf. GR I § 178.

Mennesker, der er behæftet med legemsfejl, maa man ikke foragte[3]). Herom i den smukke § 162 (Pet. 23, 4 ff.): »Hvis I ser mennesker, som er behæftet med en legemsfejl, saa foragt dem ikke og le ikke ad dem. Thi legemer dannet af kød og blod bliver vel foragtelige ved lidelser og skavanker, sjælen bliver ikke foragtelig ved lidelser og skavanker, men sjælen bliver foragtelig ved de skændige gerninger, som den øver.«

Et »dydskatalog« har vi § 156 (Pet. 21, 20 ff.): »Vis retsindighed og mildhed og ydmyghed (כינותא וניהותא ומכיכותא), som er af lysets natur (כיאנא). Vis overbærenhed og medlidenhed og forsonlighed og barmhjertighed (תיאבותא והאיסותא וריואנותא ומראחמאנותא), som er af lysets natur.«

Jvf. § 148 imod vrede og bitterhed, § 113 imod onde tanker, had og skinsyge, II, 1 § 62 om taknemlighed for velgerninger. Jvf. ogsaa II, 1 § 70. 72.

Alle gode gerninger hjælper ikke, naar man har et slet sind:

II, 1 § 79 (Pet. 41, 13 ff.): »Tænk ikke paa ondt og vandre ikke med eders næste med svig. Den, i hvem der er svig, og hvis sind ikke er lutret ved Kuschta, ham tilregnes ikke bøn og lovprisning og tilbedelse og lønbetaling og almissegivning, men han falder i den flammende ild.«

Om forholdet til næsten gælder da »den gyldne regel« § 150 (Pet. 21, 3): »Alt, hvad der er eder forhadt, maa I ikke gøre imod eders næste.«

---

1) Modsætningen kød-Kuschta er den samme som i Qol. c. 35 p. 66, 8 f. (bvf. p. 83).

2) קארמאיא (sg.) er Lyskongen, men i en sammenhæng som denne er han sekundær, saadan som jeg tidligere har gjort opmærksom paa. Det er ikke Lyskongens navn, der nævnes over de troende i daaben, som der her hentydes til.

3) Saadanne mennesker kan ikke blive præster (Drower p. 147).

Ved siden af de gode gerninger nævnedes i II, 1 § 79 bøn, lovprisning og tilbedelse. Begge dele har vi ogsaa II, 1 § 64 (Pet. 39, 19 ff.):

»Med alle eders gerninger skal I holde maal og maade undtagen med bøn og lovprisning og tilbedelse af eders Herre. Og øv af al eders kraft lønbetaling og almissegivning og godgørenhed og sand barmhjertighed (ראחמיא דכושטא). For disse velgerninger er der hverken maal eller maade.«

Forfatteren kan aabenbart ikke blive enig med sig selv om, hvad der er det vigtigste, og i virkeligheden er begge dele lige vigtige.

Vi slutter med GR I § 122 (Pet. 17, 15 ff.): »Jeg siger til alle eder, som hører Guds (אלאהא) tale: Naar I staar, og naar I sidder, naar I gaar, og naar I kommer, naar I spiser, og naar I drikker, naar I hviler, og naar I ligger, og ved alt eders værk nævn (אדכאר) og pris den høje Lyskonges navn.«[1])

Vil man spørge, hvor ivrige mandæerne nu har været til at overholde disse bud, og hvor stor rolle de har spillet for dem, lader det sig naturligvis ikke gøre at sige noget derom med sikkerhed. Men man kan dog sige, at der virkelig har existeret døbersekter, for hvem det har været ramme alvor at leve efter saadanne moralske forskrifter, som vi finder i den mandæiske moralkodex. Jeg tænker her paa essæerne, saadan som Josefus skildrer dem Bell. II, 119 ff. Læser man denne skildring igennem, faar man jo indtryk af, at han idealiserer stærkt, men en sammenligning med den mandæiske moralkodex befrier ham for enhver mistanke i den retning — med mindre man da vil antage, at han blot har skrevet af efter deres bøger, som i saa fald med hensyn til forskrifter angaaende livsførelse maa have mindet stærkt om de mandæiske[2]).

Josefus fortæller: § 119: Essæerne er φιλάλληλοι i langt højere grad end de to andre »filosofiske retninger« i jødedommen, farisæerne og saddukæerne. § 120: De betragter det som en dyd at være afholdende og ikke at give efter for sine lidenskaber. § 121, om synet paa kvinden, har vi ovf. omtalt. § 122: De foragter rigdom. § 124 f.: De tager sig af rejsende ordensmedlemmer. § 128: Med hensyn til gudsdyrkelsen er de meget fromme. § 134: (To ting maa de gøre paa egen haand uden befaling fra ordenens opsynsmænd, der tilrettelægger det

[1]) At Lyskongen er sekundær paa dette sted, har vi tidligere omtalt.
[2]) Derimod er der paa andre punkter saa mange forskelligheder, at det ikke gaar an at identificere de to sekter.

fælles arbejde:) yde andre bistand og barmhjertighed, hjælpe de værdige trængende, som beder derom. § 135: De behersker deres vrede, hvor det er ret, de undertrykker heftighed, de gaar ind for trofasthed og virker fred. Alt, hvad de siger, staar mere fast end en ed. § 140: De skal vise troskab mod alle, mest mod de herskende, thi ingen er hersker, uden det er givet ham af Gud. § 141: De skal altid elske sandheden og sky løgnerne, holde hænderne fra tyveri og sjælen ren fra vanhellig vinding. § 152 f.: Under den jødisk-romerske krig udholdt de tappert pinsler og opgav med frimodighed aanden i haab om at faa den igen[1]).

Vi nævnte ovenfor[2]), at der i slutningen af moralkodexen kunde synes at være kommet noget fremmed stof ind. I hvert fald synes §§ 165—174 baade ved deres stil og indhold, polemik og advarsel mod jøderne og de falske profeter, at afvige fra den øvrige del af moralkodexen[3]). Vi anførte imidlertid ogsaa, at afsnittet passer saa godt sammen med det foregaaende og det følgende, at det af den grund maa anses for usandsynligt, at det skulde være et indskud, og ser vi nu paa indholdet, synes det at bestaa af gammelt materiale ligesom den øvrige moralkodex.

I § 165 er El-El ganske vist sent; det stammer sikkert fra tiden for modsætningen til den byzantinske kristendom, jvf. Ruhas ord. Lit. p. 127[4]), men det behøver kun at bevise, at den sene redaktor har bestræbt sig for ogsaa at faa dette navn paa jødeguden med.

Vi har jo før truffet polemik mod jødedommen. Nogle steder var det klart, at der med jøderne i virkeligheden mentes de kristne, idet de sene forfattere blandede jøder og kristne sammen, og naturligvis maa man da ogsaa her i GR I spørge, om der muligvis med »jøderne« menes de kristne. Som vi skal se, kan der dog næppe anføres vægtige argumenter herfor.

GR I § 166 (Pet. 23, 17 ff.):

»Han, Adonai, samlede sig et folk og grundede sig en synagoge (כנישתא). Staden Jerusalem bliver bygget, jødernes by, de som omskærer sig med sværd og stænker noget af deres blod i deres ansigt og tilbeder Adonai.«

---

[1]) Deres lære om sjælen saa vel som deres rituelle bade og det fælles maaltid skal jeg ikke gaa ind paa her.

[2]) p. 152 f.

[3]) Jvf. ogsaa Brandt, Rel. p. 212 stykke f.

[4]) Jvf. herom ovf. p. 85.

GR II, 1 § 104 hedder det endvidere (Pet. 45, 18 ff.):

»Og offer af dyrenes fedt bringer de ham, og dyrenes blod udgyder de i templet foran sig. De gør, hvad man ikke skal (צבו ד̄לא האייב אבדיא). . . . . De kaldes jøder, fordi de har syndet[1]).«

En lignende afstandtagen fra de jødiske ofringer finder vi hos essæerne og i Pseudoklementinerne[2]). Ogsaa om elchasæerne (Epiph., hær. 19, 3, 6) og ebionæerne (Epiph., hær. 30, 16, 5) finder vi dette bevidnet.

I § 166 nævnes derefter nogle kønslige udskejelser, som jøderne gør sig skyldige i, og derpaa hedder det videre (Pet. 23, 22 f.):

»De vender sig bort fra den første lære og laver sig selv en bog.«

§ 167 kaldes de »slaverne, som har horet bort fra deres Herre.« (Pet. 23, 24), og II, 1 § 104 siges det: »De fornægter deres Herres ord og vender sig bort fra denne tro.« (Pet. 45, 23 f.). »Denne tro« (האימאנותא האזין) maa vel være den mandæiske, som jo blev givet til det første menneske, Adam, men som jøderne altsaa har svigtet. Videre hedder det II, 1 § 105 (Pet. 46, 6 ff.):

»De fornægter Moses (מישא), Ruhas profet, som bragte dem loven (נימוסא)[3]). De forfalsker den (בה̄ מכאדביא), og de forfalsker Abrahams (אבראהים) værker, Ruhas profet paa Sinai bjerg.«

Det, som jøderne her beskyldes for, er altsaa, at de er faldet fra deres Herre, at de har lavet sig deres egen bog og forfalsket loven. »Bogen« maa vel være den jødiske bibel. Fjernere ligger det at tænke paa døbersekternes bøger, Elchasais bog og lignende, da man da snarere vilde have ventet flertal, »bøger«, og disse skrifter kunde næppe hel-

---

1) יאהוטאייא — הטא.

2) Jvf. Mosbech, Essæismen p. 263 ff. — Man maa spørge, om der hos mandæerne er tale om en principiel forkastelse af ofre eller kun af den jødiske form derfor, ofring af dyrenes fedt og slagtning af dyr i templet. Hos nutidens mandæere finder vi i hvert fald ofringer af duer og faar, og noget af de ofrede faars fedt bruges til de rituelle maaltider (se Drower, index s. v. Dove, Sheep). Skal det dunkle sted Jos. Ant. XVIII, 19 (se Mosbech, Ess. p. 264 f.) forstaas saaledes?

3) Pallis p. 185 mener, at »man hører tydelig de christnes omtale af νόμος i stedet«, men Scheftelowitz p. 221 gør dog opmærksom paa, at ordet ogsaa brugtes af jøderne, f. ex. Targ. Ps. 1, 2.

ler siges at være en forfalskning af loven. Af den sidste grund kan »bogen« heller ikke godt være N. T.

Nu skal texten ikke forstaas saadan, at den mandæiske forfatter vil forsvare loven, den oprindelige, Mose eller Abrahams(!) lov overfor troløse jøder. De to er jo netop den onde Ruhas profeter, og mandæerne har næppe nogensinde haft det Gamle Testamente i nogen form som hellig skrift (derimod nok skrifter med stærkt islæt af baade gammeltestamentlige og nytestamentlige bestanddele, jvf. GR V, 2). Hensigten med stedet GR II, 1 § 105 kan da sikkert kun være at vise jødernes troløshed og indbyrdes uenighed, jvf. nf.

Ved betragtningen af det jødiske G. T. som en forfalskning mindes man uvilkaarligt Pseudoklementinerne[1]). Overensstemmelsen med Pseudoklementinerne paa dette punkt er selvfølgelig ikke undgaaet Brandts opmærksomhed, men han tør dog ikke deraf drage nogen slutninger med hensyn til slægtskab mellem de to parter: »Der Hass, in welchem die Ruha bei den Mandäern von Anfang an gestanden hat, zeugt gegen irgendwelche Verbindung derselben mit der judenchristlichen Gnosis.«[2]) Brandts betænkelighed paa dette punkt er let forstaaelig. Vi har vanskeligt ved at forestille os en kristelig gnosis, der betragter Aanden som et fjendtligt element, men da vore hidtidige undersøgelser helt igennem har vist, at mandæismen i sin oprindelse maa betragtes som en slags kristelig gnosis, medens paa den anden side Ruha, som Brandt rigtig har set, lige fra begyndelsen har været dem forhadt, maa vi affinde os dermed. Den Ruha, som mandæerne hadede, var, som Brandt selv gør opmærksom paa[3]), den Ruach Elohim, som svævede over vandene i Gen. 1[4]). Den har de hadet, ligesom de hadede demiurgen. Ruha er derimod ikke Aanden fra pinsedagen; den har de formodentlig kendt lige saa lidt til som hine Johannesdisciple i Efesus (Act. 19, 2)[5]).

---

[1]) Om deres syn paa G. T. se Cullmann, Clém. p. 184 ff. En lignende betragtning af G. T. finder vi hos elchasæerne, nasaræerne, ebionæerne og maaske ogsaa essæerne, jvf. Mosbech, Essæismen p. 145 f.

[2]) Rel. p. 130.

[3]) Rel. p. 131; Lidzb., Johsb. p. XXIX.

[4]) Derimod er det tvivlsomt, om Ruhas søn Ur er = hebr. אור, lyset i Gen. 1 (saaledes Lidzb., Johsb. p. XXIX), da Ur, som vi har set, kun forekommer i sene sammenhænge.

[5]) Muligvis er det rigtigt, hvad Pallis anfører p. 175 f., at navnet רוהא דקודשא er kommet ind fra kristendommen, men mandæerne har kendt Ruha, længe før de er stødt sammen med den byzantinske kristendom. Pallis' bemærkning p. 176, at d'Kudscha »næsten altid er knyttet til Ruha«, er i strid med kendsgerningerne; et blik paa Lidzbarskis register, Ginza p. 601 s. v. Ruha er nok til at overbevise derom.

Da Brandt ikke mener at kunne antage et slægtskab mellem mandæerne og Pseudoklementinernes sekterere med hensyn til deres betragtning af jøderne og deres bibel, vil han istedetfor forklare sig mandæernes udtalelser om jøderne ved, »dass die Mandäer zunächst nur mit dem Judenthum bekannt gewesen und dann erst Christen begegnet waren, die das wahre Israel zu sein behaupteten . . . . . Man bekam davon den Eindruck, dass die Juden ihren Glauben verändert hätten, und hielt also die Christen für den jüdischen Nachwuchs.«

Dette lod sig høre, hvis der i sammenhængen var polemiseret imod kristne lærdomme og kristen levevis, men nu polemiseres der kun mod jødiske skikke, som de kristne ikke har haft. Hvis den mandæiske forfatter virkelig havde kendt baade jødedom og kristendom saa godt, at han kunde se forskel paa disse religioners lærdomme, er det besynderligt, at han skulde anse de kristne for frafaldne jøder. Han maatte da vide, at deres frafald bl. a. bestod i, at de netop ikke praktiserede omskærelse og ofringer, og altsaa tværtimod rose dem for det.

Vi maa da hævde, at der polemiseres imod jøderne alene.

I § 167 hedder det, at jøderne ikke staar i een tale (בהד מאמלא לאקאימיא). Ifølge Pallis[1]) viser det »sikkert hen til de christne stridigheder mellem den orthodoxe kirke og monophysiter og doketer«. Han henviser til, at vi andetsteds, GR II, 1 § 143 (Pet. 55, 11 f.), har direkte polemik imod dem, idet det der hedder om Kristus: »Han forfører verdenerne og generationerne og folkene, og de kender ikke den natur[2]), som han er af.« Rent bortset fra, at det jo slet ikke er sikkert, at det er berettiget at sammenstille de to steder, har Pallis' fortolkning af II, 1 § 143 ikke sandsynligheden for sig. Der tales dér ikke om partistridigheder blandt de kristne, men om, at mennesker lader sig forføre af Kristus, fordi de ikke kender hans sande natur, nemlig at han er en bedrager. Naar der siges om jøderne, at de ikke staar i een tale, lader det sig meget naturligt forstaa om de mange forskellige døbersekter[3]).

Dette bestyrkes vi i, naar vi nu gaar over til at betragte polemikken mod de falske profeter, §§ 169—174. Den viser os paa forhaand i den retning, thi hvad skulde det være for kristne profeter, der polemiseredes imod?

Lad os høre, hvad der siges om dem.

---

[1]) p. 199.

[2]) Læs med BCD כיאנא; A har כיניאנא, »navn«. Disse to ord forvexles undertiden, Nöldeke, MG p. 136 anm. 2.

[3]) Det kan ogsaa betyde, at de ikke kender den sande, guddommelige aabenbaring, jvf. ovf. p. 152 anm. 3.

GR I § 169 (Pet. 24, 2 ff.):

> »Falske profeter fremstod, som gaar frem med løgn og bedrag. Fra (מן) de mangelfulde engle (מאלאכיא דהוסראנא) træder de ind i kvindernes livmoder, og kvinderne bliver svangre med dem og føder dem med blod og liquor menstrualis. (Falsk) visdom fremfører de fra deres hjerte og kaster derved fangenskab ind i verden. De kalder sig selv »guder« (אלאהיא) og opkaster sig selv til »udsendinge« (שליחיא). De ifører sig legemer og paatager sig mænds skikkelse. De skriver en bedragerisk bog, de advarer dem med advarsler og lader dem bede falsk bøn. Begær og vellyst og brunst kaster de ud over jorden og kalder sig selv profeter.«

De »mangelfulde engle« er onde englemagter[1]). De falske profeter er saadanne onde engle[2]), der har ladet sig føde til verden for at bedrage menneskene. De skjuler deres sande natur bag menneskelige legemer.

Det er besynderligt, at Pallis[3]), efter at han lige har refereret, at »disse profet*er* kalder sig »gud*er*««, kan sige: »Her er det ganske utvivlsomt, at skildringen af prophet*en*, der lader sig føde af en kvinde, ifører sig et legeme, kaldes *Gud* og har en hellig bog, gaar paa Jesus[4]).« Der er i texten ikke tale om een, men om flere profeter, og man behøver slet ikke gribe til den kristne lære om Jesu inkarnation for at faa texten til at give mening.

I § 174 hører vi, at de falske profeter kalder sig »sandhedens profeter«:

> »Jeg, den rene udsending (שליחא דאכיא), siger eder: Hør ikke paa de falske profeters lære, de som udgiver sig for at være sandhedens profeter (דאמין נאפשאיהון בנביהיא דכושטא) og paatager sig skikkelse af de tre uthraer[5]), som er kommet til verden.« (Pet. 25, 5 ff.)

---

[1]) הוסראנא, »mangel«, הוסראנא ובוצראנא, האסיר ובציר, »Fehl und Mangel« klæber ved denne verden i modsætning til lysverdenen. Et par exempler blandt mange: Johsb. I p. 6, 14; 77, 11; 78, 4; 223, 3.

[2]) מן = »hørende til«. GR II, 1 § 108 har: »Hør ikke paa de mangelfulde engles lære, de som falder fra og fører menneskene til frafald.« (Pet. 46, 22 f.)

[3]) p. 199.

[4]) Fremhævelserne af mig. — Ogsaa Reitzst., MBHG p. 14, forstaar stedet om kristendommen.

[5]) Hibil, Schitil og Anosch. Om dem jvf. nf. p. 197 ff.

Hvad ligger her nærmere end at tænke paa de mange døbersekters profeter og de af Celsus omtalte syriske og palæstinensiske profeter, der drog omkring og sagde: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι κτλ. Udtrykket »sandhedens profet« kender vi jo baade fra Pseudoklementinerne og fra ebionæerne (Epiph. hær. 30, 18, 5)[1].

Med den falske bøn, som profeterne lader deres tilhængere bede, kan vi tænke paa sekternes forskellige bederetninger[2].

Vi hører ogsaa om de falske profeters klædedragt, § 174 (Pet. 25, 8 ff.): »Deres herlighed er ingen herlighed, deres klædning er en ildens klædning. Nogle af dem er klædt i mørkets klæder og iført dunkelhedens kjortler, og deres lugt er hæslig og stinkende.«

Modsætningen mellem lys (herlighed, זיוא, er lysglans) og ild, som vi møder endnu et par steder i de mandæiske skrifter, kender vi ogsaa fra Pseudoklementinerne[3]. Ild og mørke hører sammen. Det er derfor ikke sikkert, der skal siges, at nogle profeter bærer en rød klædning[4], medens andre bærer en sort eller mørk; begge dele kan være udtryk for det samme: at deres klædning ikke er en »lysets klædning«, den rette, d. v. s. mandæiske, dragt. Saadan synes meningen at være i GR II, 1 § 111 (Pet. 47, 17 ff.): »Deres herlighed er ingen herlighed, deres klædning er en ildens klædning. Deres klædning ligner ilden, deres klædning og klædebon det dunkle mørke. Ja, profeter er de og efterligner vor klædning.«

Deres klædning har altsaa lignet den mandæiske, og her forekommer det mig mest nærliggende at antage, at det betyder, den har været hvid; netop derfor har det været forfatteren magtpaaliggende at

---

[1]) Jeg behøver ikke gaa nærmere ind paa det her. W. Bauer har samlet et stort materiale i sine exkurser Das Johannesevangelium [2] 1925 p. 30 f. 34 f.

[2]) Mandæerne maatte forkaste essæernes bederetning imod solen (Mosbech, Essæismen p. 146 ff.), ligeledes den jødiske bederetning imod Jerusalem, som vi jo ogsaa finder hos elchasæerne (Epiph. hær. 19, 3, 5) og maaske ogsaa hos ebionæerne, jvf. Elbogen, Encyclopædia Judaica 6 sp. 159 (saa meget mærkeligere forøvrigt, som begge forkaster alt, hvad der hedder ofre og tempeltjeneste, Epiph. hær. 19, 3, 6; 30, 16, 5). Mandæernes bederetning er mod nord, hvilket verdenshjørne i det hele taget spiller en stor rolle for dem (se Drower, index s. v. North). Saadan har det i hvert fald været siden Lyskongelæren, se GR XII, 7 (Brandt: 26. traktat), men forestillingen om nordens betydning er sikkert ældgammel, selv om det er paafaldende, at vi ikke finder den bevidnet i de ældre mandæiske skrifter, jvf. Brandt, Rel. p. 70 f.

[3]) Jvf. ovf. p. 119 anm. 2.

[4]) Muligheden bestaar naturligvis, jvf. Peterson, ZNW 1928 p. 69, 4.

advare imod den og betone, at den trods sine hvide farve dog ikke er, hvad den giver sig ud for at være, men en ildens og mørkets klædning. Paa den anden side, naar det lige bagefter i § 112 (I § 175) som formaning til mandæerne hedder: »Klæd eder i hvidt....«, synes det nærmest at tale for, at de i det umiddelbart foregaaende omtalte falske profeter har klædt sig i en anden farve, men ellers i en dragt, der stærkt lignede den mandæiske. Hvordan det nu end forholder sig hermed, saa har de falske profeter i hvert fald baade i klædedragt og forkyndelse lignet mandæerne saa meget, at man har fundet grund til at polemisere meget skarpt imod dem[1]). Ogsaa det viser hen til en modsætning, ikke mellem mandæisme og byzantinsk kristendom, men mellem mandæismen og nært beslægtede sekter.

I §§ 171—173 hører vi om de forskellige midler, de falske profeter griber til for at vinde tilhængere.

§ 171 (Pet. 24, 18 ff.): »Nogle af dem fanger de med sang og dans og vellyst, og nogle af dem forfører de med billeder af guld og sølv[2]) og med צאלמאתא ד̄קורקסא og altre af ler og forkrænkelige værker.«[3])

§ 172 (Pet. 24, 21 ff.): »Nogle af dem undertrykker de med sværd og sabel og slag-...... og gør dem mod deres vilje til slaver af planeterne.«

§ 173 (Pet. 24, 24 f.): »Og nogle af dem forfører Adams børn ved ydmyghed og overtalelse, ved sødme og ved (falsk) visdom, ved træskhed og falskhed.«[4])

Videre hedder det (Pet. 25, 2 ff.): »Og Guds navn lægger de dem i munden (ושומא ד̄אלאהא ראמילון בפומאיהון), og de siger til dem: Dette er de bøger og ord, som den store og ophøjede (רבא ועלאיא) har givet os, og de blander deri ord, ved hvilke deres sjæl hæmmes[5]) og gaar til grunde. De fordrejer deres hjerte og kaster daarskab ind i verden.«

II, 1 § 110 hedder det (Pet. 47, 7 ff.): »Guds navn lægger de dem i munden og falskhed og løgn. De kommer, og i løgn faster de og beder

[1]) M. h. t. deres forkyndelse jvf. nf.
[2]) Jvf. ps. 115, 4; 135, 15; Ex. 20, 23; Jes. 2, 20.
[3]) Jvf. Qol. c. 35 (ovf. p. 82).
[4]) En illustration hertil har vi i Ruhas og konsorters adfærd overfor Hibil, GR XI p. 257, 21 ff.
[5]) Nml. paa dens vej opad til lysstedet, Lidzb.

og giver almisse. De skriver bøger og advarer dem med advarsel, og noget af den visdom, som den store og ophøjede har givet mig, og som jeg har bragt eder, taler de ogsaa, idet de efterligner, og de blander deri ord, ved hvilke deres (nml. Adamsbørnenes) sjæl hæmmes .....«

Det kommer her tydeligere end i GR I frem, at de falske profeters forkyndelse har lignet den mandæiske meget, saa meget, at man har fundet det nødvendigt paa det kraftigste at advare imod dem. De beskyldes for at have stjaalet deres forkyndelse fra mandæerne og forøget den med deres egne, falske lærdomme. De falske profeter har ligesom mandæerne lagt vægt paa bøn og almisse (det beskyldes for at være hykleri), men ogsaa paa faste, som mandæerne forkaster.

Nu er det utvivlsomt, at der her i hvert fald paa eet sted findes spor af en senere haand; naar det nemlig hedder, at de falske profeter lægger mennesker Guds navn i munden, er אלאהא her brugt om den sande Gud; profeterne giver deres lærdomme ud for at være fra den sande Gud. Paa grund af denne sene sprogbrug behøver man imidlertid ikke at betragte selve indholdet som sent. Vi har flere steder i det foregaaende set exempler paa, at den sene redaktor har sat sin gudsbenævnelse ind i en gammel sammenhæng[1]).

»Den store og ophøjede« hører til Lyskongeudtrykkene og er altsaa ogsaa sent. Herom gælder det samme som om אלאהא.

Muligheden af, at der i disse §§ ogsaa ellers et og andet sted kan findes senere stof, skal ikke nægtes[2]). Der findes nogle paralleler i sene sammenhænge, hvor der polemiseres mod fremmede religioner, saaledes i GR III p. 134 ff. og i GR IX, 1. En sammenligning mellem disse steder og moralkodexen taler imidlertid til gunst for den sidstes større oprindelighed, og de utvetydige tegn paa sen affattelsestid, som findes i parallelstederne, findes ikke i moralkodexen.

I GR III hører vi p. 134, 37 ff. om de »porte«, som Kristus har skabt,

---

[1]) Særlig tydeligt GR I § 124: »Enhver, som er tegnet med Livets tegn, og over hvem Lyskongens navn er nævnet«, skønt daaben, som der tænkes paa, jo ikke foretages i Lyskongens, men i Livets og Manda d'Hajjes navn, jvf. ovf. p. 148.

[2]) Jeg tænker her særlig paa de falske profeters lidt voldsomme maade at hverve proselytter paa, § 172. Det kunde være influeret af mandæernes senere erfaringer om forfølgelse fra den byzantinske kirke. I § 170 tales der om, at konger skændes, og profeter beskylder hinanden for løgn; Reitzenstein, MBHG p. 14 antyder, at der her skulde være tænkt paa Konstantins sønner og kampene mellem arianere og katolikker.

at de gensidig beskylder hinanden for løgn og ikke staar i een tale; Kristus fordrejer den Førstes (Lyskongens) ord og bringer daarskab ind i verden. Det er beskyldningerne mod de falske profeter og jøderne om igen. Men her nævnes altsaa udtrykkelig Kristus, hvad der ikke er tilfældet i moralkodexen.

Om Israel, der skylder Schamisch-Adonai sin tilblivelse, hører vi p. 135, 9 ff., at de slaar hinanden med haanden, d. v. s. indbyrdes bekæmper hinanden, og gør, hvad man ikke skal. Denne meget kortfattede karakteristik synes at hvile paa den udførligere i moralkodexen. Videre hedder det, at fra jødernes folk er alle »porte« udgaaet, jvf. GR I § 168. En af disse porte nævnes: de foragtelige, ildtilbedende jazuqæere. Det er værd at lægge mærke til, at moralkodexen hverken nævner denne eller andre sekter; de hører hjemme i den senere polemik, jvf. især GR IX, 1. De nævnte jazuqæere bekæmpes ogsaa i GR IX, 1 (p. 225). Her hedder det forøvrigt, p. 225, 4, at denne sekt er udgaaet fra Schamisch, og, lin. 16, at fra jazuqæernes port udgaar jødernes port. Naar der derefter polemiseres mod jødernes omskærelse, og der siges, at de kalder sig jøder, fordi de har syndet (jvf. GR II, 1 § 104), og at alle folk og porte er udgaaet fra jøderne (jvf. GR I § 168), er det ikke for dristigt at sige, at forfatteren til GR IX, 1 aldrig har kendt jøderne, eller rettere at hans polemik ikke udspringer af et personligt kendskab til dem, men helt igennem er afhængig af traditionen i moralkodexen, som i det hele taget har et langt oprindeligere præg end GR IX, 1, der helt igennem gør et upaalideligt indtryk og kun interesserer sig for at bekæmpe andre religioner og sekter med de tarveligste midler.

P. 136, 11 ff. hører vi om falske profeter, men der gives her en beskrivelse af dem, hvoraf fremgaar, at der dermed menes kristne asketer (jvf. GR IX, 1 p. 227, 25 ff.). Noget saadant er ikke tilfældet i moralkodexen. Naar asketerne kaldes »falske profeter«, kan det blot vise, at den senere polemik benytter sig af den ældre polemiks terminologi. Ogsaa GR IX, 1 p. 224, 18.25 kalder modstanderne sig »profeter«.

Vi maa da som helhed fastslaa, at der ikke er nogen grund til i polemikken mod jøderne og de falske profeter at se yngre stof, men at det tværtimod forstaas bedst, naar det betragtes som gammelt mandæisk materiale.

Jeg har citeret den mandæiske moralkodex ret udførligt, først for derigennem at vise den nære berøring med Massiqta-hymnerne, dernæst for i det hele taget at lade den give os et billede af sekten. Billedet er langtfra fuldstændigt; vi har jo set exempler paa, at moral-

kodexen ikke medtager alt, og et saa vigtigt emne som daab og rituelle tvætninger fylder ikke meget i den.

Jeg mener samtidig, at dette billede er et billede af sekten paa et meget gammelt trin af dens udvikling. Herfor taler to ting: 1) overensstemmelsen med Massiqta-hymnerne, 2) urimeligheden i at antage, at en saadan samling kultiske og moralske forskrifter skulde være overtaget af sekten paa et senere trin af dens udvikling.

Ifølge Brandt[1]) hører moralkodexen til Lyskongelærens dokumenter. Dog mener han[2]), at der har været et ældre, jødisk eller jødekristeligt grundlag. Han er tilbøjelig til at mene, at dette grundlag stammer fra en jødekristelig gnosis.

Ifølge Brandt bestaar moralkodexens bestanddele af tre forskellige lag: 1) Særlig mandæiske bud: den hvide klædning med bæltet, badet i floden, den mandæiske kommunion, Massiqta for de døde, forbud mod dødsklage og faste, paabudet om at vaske alle spiser. 2) Elementer af Lyskongelæren. 3) Det oprindelige, jødekristelige grundlag.

Spørgsmaalet om Lyskongelæren i denne forbindelse har vi allerede behandlet. Tilbage bliver, hvordan det har sig med de særlig mandæiske bud i forhold til det formodede jødekristelige grundlag, og det spørgsmaal er efter min mening meget simpelt. Naturligvis kan man foretage en saadan sondring mellem jødiske (jødekristelige) bestanddele og ikke-jødiske, men det har slet ingen interesse for os i denne sammenhæng. Istedetfor med Brandt at tale om »specifisch mandäische Gebote« vil jeg hellere sige, at det særlig mandæiske netop er foreningen af de jødiske (jødekristelige) og de fremmede elementer — paa samme maade som f. ex. det særlig essæiske er en saadan forening af jødisk og ikke-jødisk. Det gælder i hvert fald om den mandæisme, moralkodexen er udtryk for.

Berøringen med jødedommen synes mig hævet over enhver tvivl. Det forekommer mig i hvert fald ikke, at Pallis[3]) har bevist det modsatte, og vi har ovenfor set i det mindste eet sted (§§ 139.140), der absolut maa stamme fra G. T.[4]). Saa er det sandsynligt, at ogsaa buddet om rituelle tvætninger efter samleje, om vaskning af indkøbte spisevarer, om ikke at nyde dyrenes blod, om at oplære børnene rigtigt, om ikke at udlevere slaver til deres herrer, etc. etc., er overtaget fra jødedommen. At moralkodexen ikke indeholder noget om rene og urene spiser, kan være en tilfældighed; den er jo ikke fuldstændig. Ifølge

---

[1]) Mandäer p. 25.
[2]) p. 26.
[3]) p. 203 f.
[4]) Ovf. p. 168 anm. 4.

Drower[1]) skelner de nuværende mandæere mellem rene og urene spiser, og distinktionen falder i hvert fald tildels sammen med den jødiske (Lev. 11; Deut. 14).

Paa nogle punkter indtager mandæerne et standpunkt stik imod det jødiske; de forkaster saaledes absolut faste og omskærelse, men det er der ikke nogetsomhelst mærkeligt i, tværtimod. Netop den slags ting har været med til at foraarsage det stærke modsætningsforhold til jødedommen, men det hindrer ikke, at der ogsaa har været et slægtskabsforhold; dertil har vi analogier nok i de forskellige døbersekter.

Hvad forholdet til N. T. angaar, mener Pallis[2]), at der utvivlsomt maa tales om et afhængighedsforhold. Han vil forklare det udfra »den christne aand, der senere fik saa stor indflydelse paa mandæerne«[3]). Det er mig nu ganske umuligt at indse, at den kristne aand senere skulde have lært mandæerne, at »enhver ting, som er eder forhadt, skal I ikke gøre mod eders næste«, tillige med de andre evangeliske ord, som forekommer i moralkodexen. Det forhold til kristendommen, som mandæerne senere fik, var et absolut modsætningsforhold, der affødte en polemik af den mest hadefulde art, og at der dér skulde være jordbund for en mere frugtbar paavirkning, forekommer mig utroligt.

De berøringspunkter med N. T., som findes i moralkodexen, maa være gamle[4]), men de er af en saadan art, at hvis vi kun havde moralkodexen at holde os til, maatte vi give W. Bauer vor tilslutning, naar han siger[5]): »Solange unter der Fülle von Berührungen zwischen jenen (nml. de mandæiske skrifter) und dem N. T. sich nicht ein einziges wirkliches Zitat findet, scheint mir die . . . . Annahme einer Abhängigkeit der Mandäer vom N. T. keiner ernstlichen Erwägung wert.«

De fleste af parallelerne drejer sig jo om »gode gerninger«, og disse dækker sig saa temmelig med de jødiske »kærlighedsgerninger«, hvortil bl. a. hørte: gæstevenskab, opdragelse af forældreløse børn, udløsning af fanger, sygebesøg, begravelse af døde[6]), altsammen betydningsfulde bud i moralkodexen og Massiqta-hymnerne.

---

[1]) p. 47 f.
[2]) p. 202 f.
[3]) p. 203.
[4]) I denne sammenhæng kan man naturligvis ikke som Goguel, Jean-Baptiste p. 119, 3, henvise til de afsnit i GR II, 1 (§§ 131 ff.), hvor der polemiseres mod »Løgn-Messias«; de tilhører en yngre, den byzantinske, periode.
[5]) ThLZ 1928 sp. 34.
[6]) Jvf. Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch IV, 1 p. 565 ff.

Behm opstiller p. 23 en lang liste over paralleler mellem de mandæiske skrifter og N. T. Han finder, at mandæerne er afhængige af N. T., men »die Aneignung von Stücken aus der evangelischen Überlieferung durch die Mandäer . . . . . muss, nach der freien Form der Wiedergabe zu schliessen, auf dem Wege mündlicher, und nicht einmal direkter mündlicher, Tradition vor sich gegangen sein.«[1]) Vi tilføjer, at ogsaa ifølge Behm[2]) er dette sket i meget tidlig tid: »Es ist nicht einzusehen, warum das nicht schon in frühester Zeit geschehen sein sollte.« Naar Behm derimod mener, at det er »fremde Federn, mit denen sich die Mandäer geschmückt haben«[3]), maa vi tage afstand fra ham. Fremmede fjer vilde ikke være stukket ind rundt omkring, men være samlet i større eller mindre duske.

Hvis Behm har ret i, at mandæerne paa en eller anden maade er afhængige af den nytestamentlige overlevering, skyldes det ikke den store mængde paralleler[4]), thi den alene kan ikke bære en saadan slutning. M. h. t. moralkodexen foreligger, som ovf. p. 163 bemærket, den mulighed, at den ikke er afhængig af N. T. Det rokker imidlertid ikke ved vor opfattelse af mandæismen som helhed. Der er en række andre momenter, der giver os ret til at mene, at den ældste mandæisme var mere end »ein häretisches Judentum«, en »palästinensisch-jüdische Gnosis des neutestamentlichen Zeitalters«[5]). Den maa have været en jødekristelig gnosis.

Af disse andre momenter har vi i det foregaaende omtalt overleveringerne om Johannes og Mirjai, samt overleveringen om Manda d'Hajjes aabenbarelse i Jerusalem. Vi skal i det følgende omtale endnu et moment, nemlig mandæernes fejring af søndagen.

---

[1]) p. 24.
[2]) p. 23.
[3]) p. 23.
[4]) Ikke alle Behms paralleler er forøvrigt lige overbevisende; om flere af dem gælder, hvad Duensing bemærker (ThLZ 1928 sp. 229), at de skyldes lighed i semitisk udtryksmaade og billedsprog.
[5]) Behm p. 18.

KAPITEL VIII

SØNDAGEN. DAABSRITUALET

At søndagen fra gammel tid har spillet en rolle for mandæerne, slutter jeg af dens hyppige forekomst i forbindelse med mandæernes centrale religiøse forestillinger. I Massiqta-hymnerne er den et af sjælens vidner, den nævnes som den dag, da man begiver sig til »templet« med sin almisse, og vel ogsaa som daabsdag, som den dag, da Manda d'Hajjes lys og herlighed aabenbarer sig for de fangne sjæle[1]). Det er højst usandsynligt at antage, at den skulde være overtaget udefra, og den passer jo godt ind i det billede af mandæerne, som vi i hele det foregaaende har givet.

Brandt[2]) og efter ham Lidzbarski[3]) var af den formening, at søndagen kun var bevidnet i de senere dele af den mandæiske litteratur. Ifølge Brandt[4]) kan den dog, trods den sene bevidnelse, godt være ældre, og han omtaler som en mulighed, at den kan være overtaget fra Mithraskulten[5]). Dog peger dagens mandæiske navn vel snarere i retning af den syriske kristendom (האבשאבא = syr. חדבשבא), og i »Die Mandäer«, p. 45, siger Brandt: »Der Sonntag ist, wie dessen Bezeichnung mit hābsābbā (= חדבשבא) beweist, von syrisch-christ-

---

[1]) GL III, 31. Jvf. desuden Lit. p. 128.175 f. 183.186.192 f. 220. GR XV, 2 p. 306, 1 ff. Lidzb., Ginza p. 558 anm. 8. Johsb. p. 211, 9. (Jvf. Schlier, Ign. p. 44 ff., L. Troje i Reitzst., Vorgeschichte p. 337 f. 348). Søndagen som daabsdag har vi tydeligt bevidnet i den sene GR XIII. Jvf. endvidere Siouffi p. 143 (hos Troje p. 338); Drower p. 102: »Baptism only takes place on Sunday, and at certain feasts . . .«. — Paa samme maade, som Manda d'Hajje om søndagen aabenbarer sin herlighed for de fangne sjæle, er Kristus i kristen overlevering »solen i dødsriget«, jvf. herom Dölger, Sol salutis 1920, p. 259 ff.

[2]) Rel. p. 90.141.204.

[3]) Ginza p. XII.

[4]) Rel. p. 204.

[5]) Loisy p. 98 tænker paa manikæismen.

licher Seite her — versteht sich durch Schriften, deren Ursprung den Mandäern unbekannt war (!!) — an sie gelangt.«

Lidzbarski[1]) drister sig til den paastand, »dass die Mandäer in der Sonntagsfeier etwas Fremdes sahen«, men stedet, han støtter sig paa, Ginza p. 50, 25 (GR II, 1 § 148), kan, som nf. skal omtales, ikke bruges til at vise det. If. Lidzbarski er søndagen maaske indført under tryk frå kristelig side. Det er der dog intetsomhelst, der tyder paa, ja, det maa endog i betragtning af den ret fremtrædende rolle, søndagen spiller, siges at være højst usandsynligt. Lidzbarski tilføjer da ogsaa: »Doch scheinen auch andere Momente für die Einführung der Feier massgebend gewesen zu sein, sonst verstünde man nicht, warum ihre Einhaltung mit solcher Intensität gefordert wird.«

En nogenlunde naturlig forklaring paa, hvorfor mandæerne paa et vist punkt af deres historie skulde have overtaget søndagen, er endnu ikke givet, og hvis vi har ret i, at selve udgangspunktet for denne antagelse, den formodede sene bevidnelse, er forkert, er det jo ikke mærkeligt.

Et par steder, hvor søndagen synes at forkastes til fordel for sabbaten, er ikke vanskelige at komme til rette med.

Det ene sted, GR II, 1 § 148 (Pet. 56, 9 ff.), hedder det i polemikken mod den byzantinske Kristus:

> »Nogle af jøderne overtaler han og gør dem til »gudfrygtige« (דאהאליא), og han viser dem trolddomsbilleder (דמאואתא דהארשיא), som de tror paa. Han ifører dem en farvet kappe og klipper (גאייז) en tonsur (גיזתא) paa deres hoved og klæder dem som mørket (מכאסילון דמו השיכא), og om søndagen holder de deres hænder i ro.«

Vi bemærker først, at stykket staar i en sen sammenhæng; der polemiseres mod de kristne munke. Jøder og kristne gaar i eet for forfatteren, der har manglet enhver historisk orientering. At munkene har holdt søndagen som hviledag, er naturligvis rigtigt, og det ser altsaa ud, som om forfatteren polemiserer ogsaa derimod. Nu viser imidlertid selv en overfladisk gennemlæsning af sammenhængen, at det er en forfatter, man ikke skal tage altfor højtideligt; man har indtryk af, at han blot er interesseret i at dynge saa meget stof sammen som muligt[2]), og saa er han ogsaa kommet for skade at anbringe sætningen

---

[1]) Ginza p. XII.

[2]) I §§ 151—153 har han samlet en række traditioner om Johannes, som vi tidligere har omtalt.

»Om søndagen holder de deres hænder i ro« lidt ubehændigt. At den er ment polemisk, synes utvivlsomt, og desværre er den saa kommet til at gaa stik imod mandæernes egen praksis. — Dette vilde lyde usandsynligt, hvis vi ikke var i den heldige situation at have den samme sætning et andet sted, og det i en sammenhæng, som giver den stik modsatte mening! Det er i det afsnit af Mirjai-overleveringen, hvor jøderne beklager sig over, at Mirjai har forladt deres religion og sluttet sig til mandæerne. De siger: »Hun (Mirjai) har fattet had til jødedommen og kærlighed til Nasaræerdommen ..... Om sabbaten arbejder hun, og om søndagen holder hun sine hænder i ro. Mirjai har forkastet loven, som de Syv har bundet i Jerusalem.« (Johsb. p. 125, 2 ff.). Altsaa ogsaa her i en polemisk sammenhæng, men imod mandæerne, og her i jødernes mund passer ordene[1]). Rimeligvis er det da under indflydelse herfra, at forfatteren til GR II, 1 § 148 er kommet til at bruge sætningen i en polemisk sammenhæng uden at agte paa, at hans anvendelse af den ikke var heldig.

Ligesaa lidt kan man bygge paa Johsb. c. 30 p. 104,2 ff. Jahja siger her til Jesus Kristus i Jerusalem: »Du har løjet overfor jøderne, og præsterne har du bedraget. Mændene har du forholdt sæd og kvinderne fødsel og svangerskab. Sabbaten, som Moses har bundet, har du løst i Jerusalem. Løjet har du for dem med horn og udbredt skændighed med Schofar.«

Stykket er sent, jødedom og kristendom gaar i eet for forfatteren, der synes at have de kristne munke for øje (jvf. GR II, 1 § 145), men i samme aandedræt omtaler jøderne og præsterne, sabbaten og Jerusalem og den jødiske gudstjenestes musikinstrumenter[2]). Stedet maa forklares paa lignende maade som det foregaaende: den i og for sig rigtige bemærkning, at Jesus har afskaffet sabbaten (og erstattet den med søndagen), anvendes polemisk, uden at forfatteren tænker paa, at mandæerne jo selv fejrer søndagen. Derved kommer han endogsaa til at forsvare Moses, stik imod den almindelige mandæiske indstilling[3]). Forklaringen maa være den, at forfatterens eneste interesse er blind polemik mod Kristus og hans tilhængere, og at han i denne polemik anvender traditionelt stof. Ogsaa dette sted synes at være afhængigt af det før nævnte sted i Mirjaitraditionen, hvor det efter sætningen »Om søndagen holder hun sine hænder i ro« hedder: »Mirjai har

---

[1]) Derimod passer ordene om loven, der er givet af planeterne, ikke saa godt; her taler jøderne pludselig udfra et mandæisk standpunkt.

[2]) Jvf. Lidzb., Johsb. p. 104 anm. 2.

[3]) Denne kommer med hensyn til Moses til orde Johsb. c. 54 p. 192, 15 ff.

forkastet loven, som de Syv har bundet i Jerusalem.« Egentlig skulde det jo, da det er jøderne, der taler, hedde: »loven, som Moses har bundet«, og hvem ved, om det ikke oprindelig har heddet saadan, ligesom i Johsb. c. 30, og blot senere er blevet ændret af en nidkær mandæisk skriver. Sagen synes da at forholde sig nøjagtigt som i GR II, 1 § 148: forfatteren er afhængig af det samme sted i Mirjaitraditionen og lader Jesus af Johannes blive beskyldt for det samme, som Mirjai fra et jødisk synspunkt bliver beskyldt for. Da det mandæiske og jødiske synspunkt m. h. t. spørgsmaalet sabbat—søndag er stik modsat, bliver resultatet meningsløst, men meget betegnende for den sene mandæiske forfatter.

De to steder GR II, 1 § 148 og Johsb. p. 104, 4 f. kan altsaa ikke komme i betragtning som vidnesbyrd om, at mandæerne oprindelig har holdt sabbaten og forkastet søndagen[1]).

Et tredie sted, Johsb. p. 196, 19, hvor Hibil siger: »Hvor længe skal jeg kaste søndagen fra mig og forfølge den?« er mig ligesaa uforstaaeligt som Lidzbarski[2]) og Lietzmann[3]), men paa det ene, dunkle sted, der tilmed modsiges af et andet sted i samme afsnit (p. 199, 7 f.), kan man ikke bygge nogetsomhelst.

Endnu et sted maa vi i denne forbindelse omtale, nemlig Lit. p. 175 ff. Udfra dette sted vil nemlig H. H. Schaeder[4]) »strikt beweisen«, »dass die Sonntagsfeier . . . . . tatsächlich im mandäischen Kult sekundär und aus dem christlichen übernommen ist.« Der fortælles paa dette sted, hvorledes søndagen udsendes af Manda d'Hajje. Søndagen tøver, fordi den er bange for, at de troende ikke vil ære den tilstrækkeligt og ikke vil tilgive den dens synder.

Denne besynderlige text vil Schaeder forklare paa følgende maade: »Die einzige, unmittelbar einleuchtende Erklärung ist die, dass der Sonntag früher, ehe er zu den Mandäern kam, sich von anderen hat verehren und feiern lassen: dadurch »versündigte« er sich. Diese anderen aber können nur die Christen sein: keine andere Religionsgemeinschaft im Umkreis der Mandäer kennt die Sonntagsfeier. Der Text rührt also aus einer Zeit her, in der diese bei den Mandäern noch

[1]) Dette imod Scheftelowitz p. 220. Jvf. Brandt, Mandäer p. 30: »In der ganzen mandäischen Literatur ist keine Spur davon zu finden, dass die Mandäer jemals die Sabbatfeier, die Beschneidung, die Gebetsrichtung nach Jerusalem gehabt hätten.« — Naar mandæerne bruger navnet »sabbat«, peger det hen til deres jødekristne fortid. Selve navnets form, שאפתא, stammer fra folkesproget, jvf. Scheftelowitz p. 221 f.

[2]) Anm. til stedet.

[3]) Beitrag p. 606.

[4]) Gnomon 5, 1929 p. 365, 1.

umstritten war, und zwar wegen ihrer nicht mandäischen Herkunft; seine Entstehung verdankt er einem Manne, der die Sonntagsfeier trotz den entgegenstehenden Bedenken durchsetzen wollte und sie daher von dem höchsten Gott gestiftet sein liess, aber dabei zugab, dass der Sonntag der Entsühnung bedürfe.«

Med rette afviser Schaeder Reitzensteins korrigering af texten, hvorefter der egentlig skulde være tale om, at menneskene skulde *give* søndagen deres synder, for at den skulde udslette dem (i stedet for, at de skulde *tilgive* søndagen dens synder)[1]. Der er ingen grund til at antage, at texten skulde være fordærvet, men om Schaeders forklaring af texten er rigtig, er et meget stort spørgsmaal. Denne ellers ubekendte mand, der har faaet den idé, at mandæerne nu skal til at fejre søndagen, og faar det sat igennem trods al modstand ved at udgive det for en guddommelig indstiftelse, forekommer mig med et mildt udtryk en lille smule mistænkelig. Man bør ikke operere med den slags mænd, medmindre man har et vægtigere bevismateriale for deres existens.

Rigtigt er det vel, at søndagens synd bestaar i, at den har ladet sig fejre af andre, nemlig de kristne, men vi maa ikke tage beretningen derom for mere, end den er. Den skyldes en reflexion over det faktum, at ogsaa de forhadte kristne (stedet maa altsaa være sent!) brugte søndagen: Manda d'Hajje maa af den grund have sagt saadan og saadan til den personificerede søndag, da den blev sendt til mandæerne. Men er det tilladt at drage historiske slutninger af, hvad en mandæisk teolog i en sen tid[2]) har ment? At tale om et »strikt« bevis er i hvert fald lidt dristigt.

Som resultat af vore overvejelser maa vi da fastslaa: intet taler imod, alt taler for, at mandæerne fra gammel tid har fejret søndagen.

Paa lignende maade som med søndagen forholder det sig med det mandæiske daabsritual. Lietzmann[3]) viser dets store overensstemmelse med det nestorianske, hvor vi tilmed finder den samme brug af navnet »Jordan« om daabsvandet, og han vil mene, at »das gesamte mandäische Taufritual ist auf einmal von den Syrern, und zwar wohl von den Nestorianern entlehnt, in usum proprium umgebildet und mit mandäischen Gebetstexten versehen worden«[4]). Denne i sig selv be-

---

1) Reitzst., Vorgesch. p. 145, 2.
2) Det, at Manda d'Hajje indføres samtalende med en anden guddommelig person, her den personificerede søndag, peger vist ogsaa hen paa en sen tid.
3) Beitrag p. 601 ff.
4) p. 604.

synderlige antagelse er ganske overflødig, hvis vi har ret i den rekonstruktion af den gamle mandæisme, vi her forsøger. Hvis mandæerne er en kristelig-gnostisk døbersekt, er der jo ikke noget mærkeligt i, at de har et ritual, der ligner det kristne. Forøvrigt opviser det mandæiske ritual i sammenligning med det nestorianske ogsaa en række betydningsfulde afvigelser, som Lietzmann paa en temmelig tvungen maade søger at borteliminere. Det er ikke stedet at behandle det her. Jeg henviser herom til Schlier p. 83 ff.[1]), der imod Lietzmann hævder daabsritualets oprindelighed hos mandæerne og tillige giver nogle interessante antydninger angaaende ritualets religionshistoriske plads.

---

[1]) Jvf. ogsaa Thomas p. 217.

KAPITEL IX

ADAM OG HANS EFTERKOMMERE HIBIL, SCHITIL OG ANOSCH

Flere steder i Massiqta-hymnerne forekommer navnet Adam. Enkelte steder betegner det den legemlige Adam, det først skabte menneske. Saaledes GL II, 8: Sjælen blev bragt ind i verden og bemærkedes slet ikke af æonerne,

»indtil man kastede mig ind i kroppen (עצטונא),
og Adam stod paa sine fødder.« (Pet. 46, 23 f.)

Det nyskabte legeme ligger ubevægeligt paa jorden, indtil sjælen kommer til og giver det liv[1]). Dette er vel ogsaa meningen med GL III, 43: Adam ligger og sover, indtil sjælen bliver lagt i ham af Livet. Endvidere III, 20: Sjælen bliver overgivet til Adam, og III, 42: »Fra den dag, da jeg faldt ned i Adam . . . .«.

Men de fleste steder, hvor navnet forekommer i hymnerne, er det en betegnelse for sjælen, som et enkelt sted kaldes »den skjulte Adam«[2]) (אדאם כאסיא) (II, 18, Pet. 61, 12 f.), men ellers blot »Adam«. Et exempel blandt mange:

II, 24 hedder det: »Da Adam kom fra Livets hus . . .« (Pet. 68, 24); denne Adam siger til planeterne (Pet. 69, 11 f.):

»Jeg er kommet for den Andens skyld,
for at hans værker ikke skal gaa til grunde«, d. v. s. sjælen er sendt til verden for at bevogte det af demiurgen skabte legeme.

Af אדאם כאסיא opstaar navnet אדאכאס[3]). GR X p. 244, 14 f.

[1]) GR III p. 110, 13 ff.; GR X p. 242, 25 ff.

[2]) Dette navn betegner sikkert noget mere end blot det indre menneske, den usynlige del af mennesket i modsætning til den synlige del; det betyder vel: det menneske, der hører den højere, »fremmede« verden til, jvf. Kraeling, Anthropos p. 63. Om betydningen af ordet »skjult« se ogsaa nf. p. 196.

[3]) Lidzb., Ginza p. 64, 21 f.; 486 anm. 2.

hører vi, at Adakas-Mana kommer ind i Adam og hans hustru Hawwa, p. 246, 7 præsenterer den samme sjæl sig som Adakas-Ziwa. Derimod synes der GR III p. 113, 25 f. i en temmelig forvirret sammenhæng[1]) at skelnes mellem sjælen Adam og dens fader Adakas-Ziwa, medens Adam i det foregaaende (p. 110, 1.17) og det følgende (p. 115) er mennesket Adam.

Naassenerne skelner, i hvert fald ifølge Hippolyt, Ref. V, 7, 6, imellem mennesket 'Αδάμ og ἐκεῖνος ὁ ἄνω ὁ ὑμνούμενος Ἄδαμας ἄνθρωπος[2]). I teorien gør mandæerne det samme, men i praxis formaar de ikke at gennemføre en saadan adskillelse; de blander atter og atter de to skikkelser sammen.

Denne sammenblanding kommer frem flere steder, saaledes i GL II, 19 og særlig ejendommeligt i GL I, 2.

I hele den første del af GL II, 19 er der ikke tvivl om, at »Adam« er sjælen; den sættes ind i verden, iføres sin klædning, legemet, efterstræbes af de onde og forløses af en »hjælper«, men til slut siges til »Adam« p. 490, 5 ff. (Pet. 64, 6 ff.):

»Smukt er du steget op,
og hvem der kommer efter dig, vil stige smukt op.
Tidsalderen (דארא) var saare mangelfuld,
og megen forfølgelse bliver den til del.
Smukt er du steget op, Adam,
og hvem der kan, vil stige op efter dig.«

Her er der pludselig tale om en enkelt sjæl, den fromme Adams sjæl, der ses som forbillede for andre sjæle. Adam er her רישא דֿדארא, »hoved« for den første af de 4 tidsaldre, jvf. GL I, 2 p. 437, 34, den som gaar i spidsen for de andre[3]).

Endnu tydeligere er sammenblandingen i GL I, 2. M. h. t. dette stykke har Reitzenstein[4]) gjort opmærksom paa, at vi under den menneskelige, d. v. s. legendariske overmaling kan erkende »die Züge des iranischen Gottmenschen«. Forholdet er saa tydeligt og stykket i det hele taget et saa interessant exempel paa mandæisk skribentvirksomhed, at det er ganske lærerigt at gaa lidt nærmere ind paa det. Vi kan med Reitzenstein[5]) give stykket overskriften »Die Himmelfahrt des Adam«.

---

[1]) Jvf. Lidzb., Ginza p. 111 anm. 1.
[2]) Jvf. Kraeling, Anthropos p. 96.
[3]) Om de fire tidsaldre se Johsb. p. 93; GR I §§ 181 ff. og nf. p. 198 f.
[4]) IEM p. 48.
[5]) IEM p. 46.

Betragter vi først p. 430, 11—431, 3, saa er det paafaldende, at vi kan finde paralleler i GL II og III til næsten hver eneste sætning, ja stykket kunde, hvis det havde været paa vers, udmærket have staaet i en af de to bøger. Det handler om det store Livs beslutning om at frelse »Adam«, »løse ham og føre ham ud af legemet og af denne verden, af blokken og af lænken og af baandene og af snarerne« (Pet. 9, 7 ff.). Sjælen har det altfor snævert i det »stinkende« legeme og sukker efter en »løser« (שארויא), som ogsaa kommer. »Han kom, traadte hen til Adams hovedpude, til Adams hovedpude traadte han hen og vækkede ham af hans søvn, og han sagde til ham: Staa op, staa op, Adam, aflæg dit stinkende legeme . . . . .« (Pet. 10, 1 ff.). Hertil har vi en nøje parallel i GL III, 25 (Pet. 106, 19 ff.):

»Indhyllet ligger den (nml. sjælen) i verden.
En uthra skal træde hen til dens hovedpude
. . . .
og ryste den vaagen af søvnen:
Staa op, staa op, sjæl . . . . .«.

Her er det hævet over enhver tvivl, at det er sjælen, der tiltales; dens tilstand i verden ses som en søvn, den skal vækkes af, og det er forløserens opgave at vække den. Billedet forekommer ofte, f. ex. GR XV, 11 p. 337, 5 ff.; Ginza p. 576, 34; 585, 16; 596, 12. En saadan »søvn« er det ogsaa, »Adam« i GL I, 2 vækkes af. At mennesket Adam skulde være faldet i søvn og nu bliver vækket af en engel eller faar en aabenbaring i søvne, er der ikke tale om.

I 431, 4—21 er det derimod den menneskelige Adam, der bekymrer sig for, hvordan det skal gaa i verden, naar han forlader den. »Denne min hustru Hawwa, hvem skal holde hende med selskab?« (Pet. 10, 15 f.)[1]).

Derimod er det guddommelige sendebuds svar 431, 22—432, 5 igen rettet til sjælen Adam: »O, Adam! Staa op, stig op til dit sted, til den gode bolig, i hvilken du fordum var . . . .« (Pet. 11, 3 f.). Opfordringen til at stige op er helt igennem holdt i udtryk, som er os fortrolige fra Massiqta-hymnerne. Desuden skildres verdens slethed. Slutningen af afsnittet: »For at ikke ulykke skal komme og vrede slippe løs over slægterne (דאריא), for at der ikke skal være forældreløse og enkemænd og enker og fanger, saa Adam, staa op . . . .« (Pet. 11, 17 ff.), handler maaske igen om Adam som »tidsalderens hovede«; han skal være forbilledet, som de andre skal følge.

---

[1]) If. Brandt, Schicksal p. 583, skal Adams vægring ved at dø skyldes persisk indflydelse, men er det mon nødvendigt? Den af Brandt anførte parallel fra Bahman-Yast er ikke særlig slaaende.

432, 6—24: Adam svarer med en klage (Pet. 11, 21 ff.): »Hvorfor overtalte I mig og førte mig hen og bragte mig ind i det stinkende legeme? Naar jeg nu forlader mit legeme, hvem skal da vogte det etc. etc.« I hymnerne hører vi flere steder, at Mana sendes til verden »fra sine brødres hus« (II, 14) og lign., og atter og atter hører vi sjælen klage: »Hvem har ladet mig bo i Tibil« (II, 1). Paa den anden side hører vi ogsaa undertiden sjælen med beklagelse tage afsked fra legemet (III, 17; III, 58). Selv om de to sætninger i Adams mund kan synes at stride mod hinanden, er det da bedst at forstaa begge dele som sjælen Adams ord.

Sendebudet maa belære »Adam« om, at et legeme ikke kan stige op til Livets hus, 432, 25—28.

432, 29—37 er det derimod mennesket Adam, der taler; han beder, om da Eva og hans sønner og døtre maa ledsage ham.

I et stykke, 432, 38—433, 20, hvor der til næsten hver eneste sætning kan anføres paralleler i hymnerne, belærer sendebudet Adam om, hvad der alene kan hjælpe sjælen frelst ad vejen til Livets hus: ikke fader, moder, brødre, søstre eller guld og sølv, men hver enkelts gode gerninger og daaben og tegnet, han har modtaget, fører ham frelst igennem.

Adam, sjælen, forlader saa sit legeme, 433, 21—434, 34. Sjælen flyver som en fugl (jvf. GL III, 47.54; Johsb. c. 35), saa let som vinden. Ogsaa til dens herpaa følgende tale findes talrige paralleler i hymnerne. Den beklager sig igen over, at dens brødre anbragte den i legemet, den glubende løve, blandt planeterne, der efterstræbte den, men ved Livets kraft trodser den dem. »Jeg vidste godt, at jeg skulde gaa bort, gaa bort alene, løse min strid alene« (Pet. 14, 16 f.), hedder det i paafaldende modsætning til mennesket Adams ønske om at faa sine slægtninge som ledsagere paa vejen. Om sit forhold til legemet siger den: »Jeg . . . .boede ikke i det en eneste time, uden at jeg traadte paa det.« (Pet. 14, 19). At legemet er smukt, kan den godt se, men ogsaa, at den ikke kan føre det med sig opad. »Da stødte jeg mit legeme fra mig og kastede det bort, og det gik hen og blev til støv og orme.« (Pet. 15, 15). Her er det altsaa dog sjælen selv, der er klar over umuligheden af at føre legemet med sig, medens det ovenfor (432, 6 ff.) var sendebudet, der maatte gøre den opmærksom derpaa.

434, 35—435, 8 kommer pludselig nogle vers, som bedre passer i Massiqta-hymnerne end i en Adamslegende.

435, 9 ff.: Sendebudet svarer: »O Adam, hvorledes smerter det dig og gør dig ondt for det ildelugtende legeme, i hvilket du boede!« Det

passer ikke saa godt til det foregaaende afsnit, hvor sjælen, om end med beklagelse, havde indset, at den ikke kunde føre legemet med. Men den slags smaa uoverensstemmelser har vi jo adskillige af i hymnerne.

I en lysende sky kommer nu »de fire mænd, de fire uthraer, lysets sønner«[1]) for at hente sjælen. De siger til Adam: »Kom i fred, udvalgte, rene, sejrende, som Livet har givet sejr.« (Pet. 16, 11 f.) Saaledes tiltales sjælen flere steder i GL III, f. ex. III, 5 p. 514, 18.

435, 28 ff.: Mennesket Adam tøver stadigvæk for at faa Eva med sig; men Adam beroliges: Eva og hele hans stamme skal følge efter ham og stige op. Og »da tager alle slægter en ende, og alle skabninger gaar til grunde.« Adamslegende og Anthropos-myte gaa her over i hinanden[2]). De sidste tider skildres nu i apokalyptiske vendinger, der minder stærkt om den sene GR XVIII.

Formodentlig kan vi da tillade os at ansætte GL I, 2 til omtrent samme tid, d. v. s. det hører til de seneste dele af den mandæiske litteratur. Den sene affattelsestid røber sig ogsaa i en sætning som denne (p. 436, 28 ff.): »Du, Adam, stig op, gaa og før din sag frem for Lyskongen og for det store, første Liv ....« (Pet. 18, 4 f.). I Massiqta-hymnerne, hvorfra, som vi har set, forfatteren har hentet sit meste stof, har Lyskongen intet at gøre; han kommer kun ind her i slutningen, hvor forfatteren synes at have slaaet sig mere løs. Det samme gælder omtalen af »planeterne, Ruha og Kristus« (p. 437, 12); i Massiqta-hymnerne omtales ofte planeterne, undertiden Ruha, men aldrig Kristus. Hymnerne stammer fra en tid, da modsætningen til den byzantinske kristendom ikke existerede, stykket her formodentlig fra en tid, da denne modsætning forlængst var et overstaaet stadium; omtalen af Kristus er kun en reminiscens fra den tid.

Ogsaa i dette sidste afsnit, 435, 28 ff., finder vi endnu berøring med hymnerne: »Kongen lader sin krone i stikken, og de fornemme lader deres pragt tilbage. Kvinderne lader deres skønhed gaa til grunde, og fruerne lader deres yndigheder gaa til grunde, og de gaar barfodede til gravstedet.« (Pet. 18, 2 ff.). Al jordisk pragts forgængelighed er et oftere tilbagevendende tema i hymnerne.

Ogsaa den jødiske Adamslegende skinner igennem endnu engang (p. 437, 19 ff.); der nævnes opstandelsens store dag, Pet. 18, 23 ff.: »Dette er den bolig, som er fastsat for dig, Adam, og Hawwa, din hustru, foran det store, første Liv indtil dagen, dommens dag, og indtil timen, forløsningens timer, indtil opstandelsens store dag (יומא רבא

[1]) Vel identiske med de fire בניא שלאמא, der Lit. p. 144, 4 ff. henter de troende og sandfærdige sjæle.

[2]) Jvf. Reitzst., IEM p. 48; Bultmann, ZNW 1925 p. 139.

דֿקאיאמתא). Da staar du op, Adam, og alle dine stammer, og gaar til din egen jord (ארקא).«[1]) Lidzbarski[2]) bemærker rigtigt: »Dieser Satz ist nach den vorhergehenden Äusserungen sinnlos.«[3])

Vi har nu i store træk søgt at paavise en dobbelthed i GL I, 2: træk fra jødiske Adamslegender er blevet forenet med materiale fra de mandæiske Massiqta-hymner. Reitzenstein[4]) forklarer denne dobbelthed saadan: »Ein altes Masseqta scheint in der Spätzeit ..... aus der jüdischen Legende ergänzt und übermalt worden zu sein.« Maaske er det snarere omvendt, en Adamslegende der er udsmykket med træk fra Massiqta-hymnerne. GL I, 1 behandler det samme tema, Adams uvilje til at dø. Hans søn, Schitil[5]), bliver da hentet af dødsenglen istedetfor. Ogsaa dette skildres helt igennem paa mandæisk vis, men trækkene fra Massiqta-hymnerne mangler. Brandt[6]) er tilbøjelig til at anse GL I, 1 for at være ældre. Det kan være vanskeligt at afgøre. GL I, 1 opviser berøringspunkter med GR V, 4, men ogsaa med den sent redigerede GR V, 5.

Men selv om der kun er meget lidt tilbage af jødisk legende, og det allermeste er fri mandæisk digtning, kan man sikkert antage, at bekendtskabet med Adam og Eva er af gammel dato, jvf. hvad der nf. skal bemærkes om Hibil, Schitil og Enosch.

Heller ikke i GL I, 3, der handler om Evas klage efter Adams død, er der megen jødisk legende tilbage. Ifølge mandæisk betragtning er dødsklage synd, hvorfor Hibil-Ziwa af Livet sendes for at faa Eva til at holde op med sin klage, som hun er blevet forledt til af Ruha og planeterne. Paa sin bøn befries Eva fra legemet af Manda d'Hajje (eller Hibil-Ziwa, de vexler her). Af jødisk legendestof findes vist her, foruden Adams og Evas navne, kun omtalen af den »lille Schitil«

---

1) Jvf. GR II, 3 p. 60, 36 ff. (Pet. r. 66, 14 ff.):
»De (onde) anbringes i mørket,
og Mørkebjerget (טורא האשכא) opsluger dem
indtil dagen, dommens dag,
og indtil timen, forløsningens timer.«

2) Anm. til stedet.

3) Brandt, Rel. p. 79, 1: Eine »Auferstehung« ist mit der mand. Anthropologie unvereinbar.

4) IEM p. 48.

5) Da Schitil ellers ikke spiller nogen større rolle for mandæerne, forklares hans forekomst og den rolle, han spiller her (jvf. GL I, 3 p. 443, 9), vel bedst ved, at der her arbejdes med overtaget stof, nærmere bestemt jødiske (sethianske) Adamslegender i lighed med dem, som Erw. Preuschen har behandlet i festskriftet for Stade (Giessen 1900, p. 163—252).

6) Rel. p. 79.

(p. 443, 9). Desuden hentydes til læren om tidsaldrene; Adam og Eva dør før sværdets tidsalder (p. 439, 10 ff.).

Det samme som om GL I, 2 gælder ogsaa om andre afsnit af den mandæiske litteratur, f. ex. GR IX, 2 og GR X. Først naar vi er blevet klar over, at Massiqta-hymnernes indhold er det inderste i den mandæiske religion, har vi faaet fat i den røde traad, der kan lede os frelst igennem den labyrint af forvirrede spekulationer, som udgør disse stykkers indhold. Man kunde kalde disse stykker fantastisk udsmykkede variationer over Massiqta-hymnernes lære. Vi behøver ikke at beskæftige os indgaaende med dem, naar vi spørger efter kilder til den ældste mandæisme. Et par exempler paa forvirringen: I GR X kommer Hibil som guddommelig udsending til Ptahil (p. 243, 10) og til Adam (p. 243, 20). Ikke desto mindre berettes derefter om Hibils, Adams og Evas søns fødsel; den sker paa underfuld maade; han var jo en forløserskikkelse! De forskellige traade væves her ind i hinanden. I GR IX, 2 forekommer Adakas som et sendebud fra den »store, vældige Mana« til en person, som kaldes »den unge dreng« (Hibil kaldes saadan GR X p. 243, 23 ff.), vistnok forløseren. En række guddommelige væsener optræder her samtalende med hinanden, det første Liv priser den store Mana etc. etc. Det er overflødigt at gaa nærmere ind paa stykket for at paavise dets sekundære og spekulative karakter. Vi kan her benytte lejligheden til at slaa fast, at der, hvor Manda d'Hajje, Livet, Adakas etc. optræder i indviklede mytologiske fortællinger, har vi sekundært stof.

Paa lignende maade som i GL I, 2, men endnu simplere, ligger forholdet i Schum-Kuschta-stykkerne, Johsb. cc. 14—17.

Pallis[1]) opfatter Johsb. cc. 15—17 (hvorfor ikke 14 med, der er af lignende stil og indhold?) som »en slags liturgisk Masiḳta«, og disse stykker staar faktisk Massiqta-hymnerne meget nær. De handler dog ikke om sjælen, men om Schum bar Nu, Noahs søn Sem, den fjerde tidsalders »hoved«, mandæernes stamfader[2]). Jeg vil derfor være tilbøjelig til at betragte dem i analogi med GL I, 2 som en from digtning om denne Schum med benyttelse af det traditionelle Massiqta-stof. Forholdet ligger endnu simplere end i GL I, 2, fordi der udover navnet Schum ikke er indblandet legendarisk stof. Saa godt som hver sætning har paralleler i GL II og III, og noget egentlig nyt lærer stykkerne os derfor ikke.

Tondelli[3]) har ikke forstaaet Schum-Kuschta-stykkernes karakter,

[1]) p. 124, 2.
[2]) Drower p. 261.
[3]) p. 17.

naar han af dem mener at kunne drage historiske slutninger om en periode af modgang for mandæismen. Naar det hedder p. 62, 15: »Jeg faldt i stor forfølgelse«, er det, som det fremgaar af det umiddelbart foregaaende, forfølgelse fra de Syv og de Tolv, den forfølgelse, som bliver alle sjæle til del i denne verden, saadan som paralleler i Massiqtahymnerne i mængde viser. »Søndagen er steget op til det høje«, p. 68, 7, betyder ikke, at man nu, paa grund af forfølgelse, ikke mere kan fejre denne dag, men hele sammenhængen er den modløse sjæls klage over, at de gode magter, der skulde hjælpe den, synes at svigte.

<אדראשאי> וסידראי, »meine Reden und meine Bücher«, som synes glemte (I, 64, 11; II, 68, 11), staar i samme sammenhæng og hentyder ikke til undertrykkelse og censur; det er de almindelige udtryk for fromme recitationer, der ogsaa kommer sjælen til gode paa dens vandring. De »skjulte bøger«, סידראי כאסיא (I, 62, 3; II, 65, 22) staar parallelt med »lovprisningen af min fader« og »mine bønner« og staar i modsætning til den verdslige sang, som den fromme vender sig fra. Lidzbarski oversætter ofte סידריא udmærket ved »Gebetsordnungen«, f. ex. Ginza p. 324, 9 »verborgene Gebetsordnungen« (סידריא כאסיאתא). »Skjulte« er de, fordi de ikke hører denne verden til, se f. ex. Ginza p. 325, 21 f.: »Skjulte ord, som er underfulde og fremmede for verden.«

Paa samme maade tager Tondelli fejl, naar han vil finde historiske hentydninger i sjælefiskerstykkerne, Johsb. cc. 36—39.[1])

---

[1]) Sjælefisker-stykkerne handler om en fisker, der ikke gør fiskene fortræd saadan som de andre fiskere. Allegorien forlades ofte, og betydningen skinner igennem, skildret med de traditionelle vendinger: der er tale om forløserens aabenbarelse til frelse for de troende og tilintetgørelse for deres modstandere, de syv planeter. Redaktionen er sikkert sen; omtalen af »ruinen Jerusalem« p. 163, 9 minder om Mirjaitraditionen. Det er en misforstaaelse, naar Tondelli (p. 62) mener, at udtrykket »eders moder, som er min slavinde« p. 163, 10 f. skulde være en hentydning til det babylonske riges sejr over Judæa; de onde fiskere, der tiltales, er planeterne, hvis bopæl siges at være Jerusalem, hvorfra alt ondt stammer, men deres moder er selvfølgelig Ruha, som er besejret af forløseren, og deres fader, som ogsaa nævnes, maa saa være Ur. (Ogsaa det peger hen paa en sen tid.) »Mændene, som vogter Tibil«, p. 160, 11, er, som det fremgaar af sammenhængen = de onde fiskere = planeterne, altsaa hverken byzantinske eller islamiske herskere, som Tondelli p. 15 f. mener. Igen et exempel paa en text, der kun kan forstaas udfra den centrale mandæiske tanke, saadan som vi finder den i Massiqta-hymnerne.

Sammenblandingen af det første menneske, Adam, og urmennesket giver sig et ejendommeligt udtryk i et afsnit af GR III[1]), som vi gaar lidt nærmere ind paa, fordi det giver os et fingerpeg til løsningen af et interessant problem: hvorfra stammer guddommeliggørelsen af Adams efterkommere Hibil, Schitil og Anosch?

Det skildres i GR III p. 127, 26—134, 24, hvorledes en af Adams sønner, som selv hedder Adam (p. 129, 7), forlader sin fader Adam, sin moder Eva og sine brødre (Adams sønner Hibil, Schitil og Anosch, som nævnes p. 127) og begiver sig til planeterne, som lokker ham ind i deres forsamling. Til at begynde med strider han imod, Pet. 115, 19 f.: »Han huskede uthraerne, sine brødre, og han huskede den tale, som uthraerne, hans brødre havde ladet ham høre.« Men snart beruses han af deres bæger og lader sig daare af Ruha, der antager skikkelse af Eva, hans hustru, skønt hun er verdsligt klædt i broget dragt (modsat den hvide mandæiske) og pyntet med guld og sølv og sminke (p. 129, 26 ff.). I sidste øjeblik griber forløseren ind (p. 130, 21 ff.), afslører og tilintetgør Ruha og planeterne[2]) og befrier Adam.

Vi forstaar nu, hvordan Hibil, Schitil og Anosch er kommet til den stilling, de indtager: Man har ikke nøjedes med at kalde urmennesket Adam, men man har ogsaa givet urmennesket baade en hustru, Eva, og sønner, Hibil, Schitil og Anosch[3]) samt en søn Adam, som er den, der falder, idet man aabenbart ikke har kunnet tænke sig noget saadant om fader Adam selv.

Denne guddommeliggørelse af Hibil, Schitil og Anosch passer ikke saa godt sammen med læren om Livet og dets udsending Manda d'Hajje; vi skal straks ved nogle exempler vise, hvordan man har forsøgt at komme ud over denne vanskelighed. Ikke desto mindre synes de tre meget tidligt at have hørt med til mandæismens system. Herfor taler ikke blot deres hyppige forekomst i den mandæiske litteratur[4]),

---

[1]) Jvf. Kraeling, Anthropos and Son of Man, 1927, p. 61 f.

[2]) Kristus nævnes ikke her. Det er derimod tilfældet i det følgende (p. 134, 25 ff.), som tydeligt tilhører en anden tradition.

[3]) Jvf. Kraeling, Anthropos p. 62: ». . . the Hibil-Šitil-Anosch group of messengers . . . demands at its head the heavenly Adam, for without him the trio of his descendents could scarcely have aspired to the prominence they hold.«

[4]) Dette gælder især Hibil. Schitil spiller derimod ingen stor rolle, i hvert fald ingen selvstændig rolle undtagen Lit. p. 31 ff., hvor sjælene beder deres »fader« Schitil om at gaa med dem til Jordan. Johsb. p. 93, 6; 244, 13 nævnes han i forbindelse med Adam og Eva (det er aabenbart den legendariske tradition, der virker her). Ginza p. 251, 13; 269, 9; 270, 8 f. nævnes den »store Schitil« som søn af den »store Adam« og fader til den »store Anosch«. Ginza p. 320, 9 f. faar vi den besynderlige

men, hvad der synes mig særlig betydningsfuldt: Hibil optræder i en af de alfabetiske hymner, GR XII, 4 p. 275, 3, som den, der har »plantet« sjælen i legemet, ligesom han forekommer nogle steder i hymnerne i GL II og III[1]). Det er derfor sandsynligt, at Hibil, Schitil og Anosch har hørt med til de jødekristelige bestanddele, der i gammel tid er blevet forenet med Manda d'Hajje-systemet.

Hvad nu forholdet til Manda d'Hajje angaar, ser vi, at snart underordnes de tre »uthraer« denne, snart optræder Hibil og Anosch mere selvstændigt. Underordningen giver sig udtryk som f. ex. i GR IV p. 148, 14: »Manda d'Hajje og hans hjælpere Hibil, Schitil og Anosch«. GR IX, 1 p. 223, 17 ff. meddeler Manda d'Hajje sin lære til de tre, som saa giver den videre til de troende. GL III, 14 udsendes Hibil-Ziwa som forløser til Adam (p. 530, 10 ff.), medens Manda d'Hajje indtager en plads i himlen ved siden af Livet (p. 531, 36). Enosch-Uthra optræder her som et af de guddommelige væsener, som sjælen føres forbi efter at være kommet forbi de onde (p. 531, 19 ff.). Selv i GR V, 1, hvor Hibil er hovedpersonen, optræder Manda d'Hajje dog blandt de guddommelige væsener p. 150 f., og i GR IV (par. til GR V, 1) siges ligefrem p. 142, 17 f., at Hibil er skabt af Manda d'Hajje.

En ejendommelig udformning faar underordningen derved, at Hibil, Schitil og Anosch gøres til »vogtere« (נאטריא) af hver sin tidsalder (דאריא). Dette hentydes der til i GR XV, 6, hvor Hibil og Schitil omtales som tidsaldervogtere (p. 319, 5.28; 320, 9), og i GR I § 200 hedder det, rettet imod »Løgn-Messias«, der giver sig ud for at være Hibil-Ziwa: »Hibil-Ziwa aabenbarer sig ikke i hin tidsalder. Derimod kommer Enosch-Uthra og begiver sig til Jerusalem . . .« Vi har her forklaringen paa, at det er Enosch og ikke Manda d'Hajje, der her aabenbarer sig i Jerusalem. Dette træk er saa herfra gaaet over i Mirjaitraditionen, saadan som vi tidligere har omtalt.

Særlig udførligt omtales de tre tidsaldervogtere i GR XI. Menneskehedens historie fra Adam falder ifølge GR I §§ 181 ff. (par. II, 1 §§ 118 ff.)[2]) i fire tidsaldre: 1) Adams, 30 generationer, afsluttes med »sværd og pest«; tilovers bliver to mennesker 2) Ram og Rud som »hoveder« for en ny tidsalder, der varer 25 generationer og afsluttes

oplysning, at da Schitil var »tidsalderens vogter« (jvf. herom nf.), kom »Nasaræerdommen« ind i verden. Men ellers nævnes Schitil kun sammen med Hibil og Anosch som et trekløver. Hvad Anosch angaar, synes han særlig at spille en rolle i sene sammenhænge (jvf. traditionen om Anosch i Jerusalem).

1) GL II, 26 p. 500, 19; III, 2 p. 511, 4 ff.; som forløser nævnes han III, 14 p. 530, 10 ff.; III, 22 p. 547, 11.

2) Jvf. GR XVIII p. 408, 24 ff.; Johsb. p. 93, 8 ff. 195, 6 ff. 244, 15 ff.

med en brand; tilovers bliver 3) Schurbai og Scharhabel, hvis tidsalder varer 15 generationer og afsluttes med den fra bibelen kendte vandflod; tilovers bliver 4) Noah (Nu) og hans søn, Schum bar Nu[1]), hvis tidsalder stadig varer. I GR XI[2]) sættes Hibil, Schitil og Anosch nu i forbindelse med disse tidsaldre. De udsendes p. 256, 24 ff. for at tage sig af de troende.

»Gaa til hin verden, døm og frikend der de sjæle, som er blevet plantet herfra derhen. Man bragte dem til den verden, hvor mørket og døden er; frikend og før ud[3]) de sjæle af dem, som er kaldede og begærede[4]), de som hører Livets tale, de som fæstnes (ניתקאימון) ved Manda d'Hajje, de som hører paa eders tale, de som gaar ud (af deres legemer) med Manda d'Hajjes herlighed og lys, de som fæstnes i Livets hus.«

De to andre skal underordne sig Hibil som den ældste: »Hibil, eders ældste broder, skal dømme eder tre uthraer imellem i hin verden, thi den ældste broder er faderen«. (Pet. 256, 17 ff.). I den onde verden lurer planeterne paa dem (p. 257, 21 ff.); først forsøger de at indgyde de guddommelige udsendinge frygt, men forgæves; derpaa forsøger de med list og smiger. Planeterne, Ruha og »det store væsen« (p. 258, 5, עית רבא sikkert fejl for עיל רבא, den store El, som omtales i det følgende, p. 260, 20.28) glæder sig paa forhaand; de kommer og hilser Hibil som deres gud[5]), men Hibil er ikke en mand, der tager mod be-

1) II, 1 § 121 nævnes ogsaa »Jam« og Jafet samt Noahs hustru Nuraitha (om hende se Lidzb., Johsb. p. 58).

2) GR XI er ingen enhed. Indledningen p. 251, 10—253, 2 er aabenbart teologiske spekulationer (jvf. indl. til GR III samt GR IX, 2 og indl. til GR X). Forfatteren vil i denne indledning gøre rede for, hvordan de guddommelige væsener er opstaaet, og hvordan i det hele taget de begivenheder, han i det følgende skildrer, er kommet i gang. P. 253, 3—256, 23 passer ikke sammen med den øvrige traktat; afsnittet hører stilistisk og indholdsmæssigt sammen med p. 186, 39—188, 22 i GR V, 3; der findes her en modsætning til Kristus (p. 255), som ikke findes i den øvrige del af GR XI. P. 261, 29—262, 27 er ligeledes indskud, ligesaa p. 263,20—30 og 264, 35 ff. Hvor langt det sidste indskud gaar, kan ikke siges; redaktoren har dannet en nogenlunde jævn overgang til det følgende (p. 267 f.). Ogsaa bortset fra disse indskud er der nogle ujævnheder i texten, men dog ikke anderledes, end at meningen kommer klart frem.

3) For ונפיש, BCD ואנפיש læs med Lidzb. ואנפיק.

4) Saaledes oversætter Lidzb. (p. 256, 32) ordet שיהיא; Nöldeke, MG p. 137 lin. 16 angiver derimod for שיה betydningen »begehrend«.

5) Skildringen er udmærket malende og kunstfærdigt bygget op. Først kommer planeterne alene, saa Ruha sammen med dem, og til sidst kommer baade planeterne, Ruha og »det store væsen«.

stikkelse. De onde magter beslutter da at anvende skrappere midler; de vil komme Hibil og de troende til livs med sværd (p. 259, 14). Ogsaa det mislykkes imidlertid, Manda d'Hajje aabenbarer sig i lysglans og lader de troende, som »bevidnede de tre mænds røst og troede paa Manda d'Hajje«, gaa ud af deres legemer før sværdets komme; uden at planeterne ved af det, gaar Hibil nemlig ud af verden og baner en vej op til Livet for de troende sjæle. Først da kommer sværdet (p. 259, 31). Efter Hibils bortgang er nu Schitil og Anosch ene tilbage i verden, men sværdet naar dem ikke, fordi Manda d'Hajje er hos dem (p. 260, 16 f.). I en uklar sammenhæng nævnes navnene Ram og Rud (p. 260, 24); det er, som vi ved, de to mennesker, der reddes fra sværdet for at blive »hoveder« for den nye tidsalder. Nu befaler Ruha og den store El »englen Daniel, som er indsat over ilden«[1]), at sætte hele verden i brand, men Manda d'Hajje kommer og beskytter Schitil og Anosch[2]). Derpaa omtales den tredie tidsalders »hoveder«, Schurbai og Scharhabel (p. 261, 4), og det fortælles, at Manda d'Hajje henter Schitil ud af verden. Anosch er nu alene tilbage; Manda d'Hajje lover ham, at han snart vil komme til ham (p. 261, 15 ff.); Anosch anstiller betragtninger over sin vanskelige situation (p. 261, 29—262, 27 indskud) og ængstes over de ondes efterstræbelser, men pludselig ser han Manda d'Hajje komme (p. 264, 8 ff.): »Jeg skuer og ser himlens port aabnes,

en sky af herlighed og lys viste sig. Alle verdener, som saa den, frygtede, men da jeg saa lysskyen, i hvilken Manda d'Hajje kom, vrængede jeg (סיפתאי פירטית), den lille Anosch (אנוש זוטא), ad husets herrer (מארה̄ ד̄באיתא).« (Pet. 266, 2 ff.).

Manda d'Hajje sætter mod i ham. (P. 264, 35 ff. et indskud, handlende om verdens indretning, der aabenbares »den lille Anosch«.) Der maa saa have været fortalt, hvordan de onde har søgt at komme Anosch til livs med en vandflod; det siges ikke direkte, men det forudsættes p. 268, 29 f. og i hele fortællingens opbygning, og p. 263, 25 ff. hører vi endog, at Noah faar befaling til at bygge en ark, et træk, som vi siden skal vende tilbage til.

Ifølge GR XI er de tre uthraers forhold til tidsaldrene da følgende: i Adams tidsalder sendes de alle til denne verden. Det stemmer med, hvad vi oftere hører, at tre uthraer sendes til hjælp for Adam[3]). I Ram

[1]) »Aus dem Daniel des Feuerofens wurde ein Engel des Feuers«. (Lidzb. til stedet).

[2]) p. 260, 34 omtales ganske vist »disse tre mænd«, jvf. 264, 31 ff.

[3]) Brandt, Rel. p. 122 anfører en række steder.

og Ruds tidsalder er Schitil og Anosch tilbage, i Schurbai og Scharhabels tidsalder er Anosch alene. Kombinerer vi dette med GR I § 200, hvor Anosch aabenbarer sig i samme tidsalder som Kristus, vil det altsaa sige, at Anosch optræder i to tidsaldre. Der synes at være en lille uklarhed tilstede, og det kan naturligvis ikke være anderledes, naar tre uthraer skal fordeles paa fire tidsaldre.

Odeberg[1]) hævder ganske vist, at sendebuddet til den første tidsalder er Manda d'Hajje eller Adakas-Ziwa, medens Hibil hører til den 2. tidsalder o. s. v. Dette lader sig dog næppe bevise. At Adakas-Ziwa i den forøvrigt meget uklare sammenhæng GR III p. 109 f. kan omtales som Adams vogter, hænger vel sammen med forestillingen om sjælen som legemets vogter. Nogen tydelig allusion til tidsalderlæren er der i hvert fald ikke. I den samme sammenhæng optræder ogsaa Manda d'Hajje, fra hvem Adakas ikke tydeligt adskilles. I GR X nævnes Adakas-Ziwa i forbindelse med Adam, men her som sjælen, der falder i mennesket, medens det guddommelige sendebud til Adam derimod hedder Hibil ligesom i GR I § 89 (jvf. § 79); GR II, 1 § 24 (jvf. § 12); GL I, 2 p. 437, 16; GL I, 3, hvor Hibil-Ziwa (vexlende med Manda d'Hajje, p. 442, 8) aabenbarer sig for Eva.

De fire tidsaldre, som man saaledes forsøger at fordele mellem de tre uthraer, er vel overtaget fra jødiske kilder. Benyttelsen af den bibelske syndflod som skel mellem de to sidste taler derfor, ligesom ogsaa den rolle, Sem, Schum bar Nu, spiller, peger i den retning[2]).

Ifølge Lidzbarski[3]) er læren om de fire verdensepoker maaske overtaget fra nabatæerne eller et nabofolk i det arabisk-syriske grænseomraade; navnene Schurbai og Scharhabel skulde pege i den retning[4]). Det vil ifølge Lidzbarskis syn paa mandæernes historie[5]) sige, at tidsalderlæren har været kendt af mandæerne allerede i gammel tid, medens de endnu levede i vestligere egne.

Man maa ikke lade sig vildlede af den omstændighed, at de fleste af de steder, hvor tidsalderlæren forekommer, er sene. For det første gælder det altsaa ikke alle stederne, nemlig ikke GR XI, og for det andet maa man mærke sig karakteren af de to vigtigste sene steder, GR I §§ 181—204 (det 4. afsnit af GR I, par. II, 1 §§ 118 ff.) og GR XVIII. Der forekommer tidsalderlæren som led i en »historisk« frem-

---

[1]) Religionsanschauung p. 18.
[2]) Jvf. Lidzb., Johsb. p. 58.
[3]) Ginza p. VII.
[4]) Jvf. Lidzb., ZNW 1927 p. 73, imod Peterson, ZNW 1926 p. 240.
[5]) Indledningerne til Johsb., Lit., Ginza.

stilling[1]), og da redaktoren selv levede i den 4. tidsalder, efter syndfloden, er det klart, at han maatte føre fremstillingen à jour til sin egen tid, den arabiske, jvf. henholdsvis GR I § 203 og GR XVIII p. 414, 17 ff. Men der er altsaa ikke noget i vejen for, at selve læren om de fire tidsaldre kan være ældre.

---

[1]) Johsb. p. 93 og 244 er ogsaa sene, men der nævnes blot navnene paa tidsaldrenes »hoveder«, jvf. det ligeledes sene sted Johsb. p. 195, 6 ff.

KAPITEL X

GAMMELTESTAMENTLIGT FORTÆLLESTOF

Vi har i det foregaaende flere steder noteret os ikke blot en antikristelig indstilling hos mandæerne, men ogsaa en antijødisk, og vi har[1]) gjort opmærksom paa, at det ikke gaar an at blande de to ting sammen, saadan som nogle mandæiske forfattere har gjort, idet de, aabenbart længe efter at begge modsætningsforhold var ophørt at være aktuelle for mandæerne, har identificeret jøder og kristne.

Det vil være fremgaaet af det foregaaende, at det antikristelige hører hjemme i en temmelig sen periode af mandæernes historie, medens det antijødiske er ældre, selv om det altsaa paa grund af de sene forfatteres sammenblanding af jødisk og kristeligt stadig tages op igen.

At den antijødiske indstilling er gammel, fremgaar af Johannes- og Mirjaitraditionerne og af dens forekomst i en af de alfabetiske hymner (GR XII, 5), i GR V, 2, hvor jødeguden skildres som demiurg, og i moralkodexens polemik mod jøderne med deres omskærelse og ofre.

Vi skal nu til slut kort omtale en lille gruppe spredte texter, hvor den antijødiske indstilling paa forskellig maade træder frem, allesammen texter, hvor der er benyttet bibelsk materiale.

I tilknytning til GR V, 2's omtale af El-Schiddai som demiurg nævner vi først, at den bibelske skabelsesberetning har sat sig spor hos mandæerne, men saadan, at skaberen er demiurgen Ptahil.

Med hensyn til skabelsen findes der i den mandæiske litteratur to hinanden modsatte anskuelser. Den ene, den som svarer til mandæernes dualistiske livsbetragtning, gaar ud paa, at den jordiske verden er skabt af en demiurg imod den øverste guddoms vilje. Demiurgen har forskellige navne; svarende til »det første, store Liv« kan han hedde »det andet Liv«, men hyppigt har han navnene Joschamin eller Ptahil; i GR V, 2 var det El-Schiddai.

Den anden betragtning af skabelsen finder vi i 2. afsnit af GR I

[1]) Ovf. p. 64 anm. 1.

(§§ 77 ff.). Her hører vi, at verden opstaar ved Lyskongens ord (§§ 78.85). Lyskongen udsender en uthra, »hvis navn er Hibil-Ziwa, som kaldes Gabriel, udsendingen (גאברעיל שליחא)« (§ 79). Han faar befaling (§ 81): »Lad jorden fortætte sig og udspænd hvælvingen etc. . . .«; der følger nu et stykke, der stærkt minder om den bibelske skabelsesberetning; vi kommer tilbage til det om lidt.

Da nu, som vi tidligere har set, Lyskongen oprindelig ikke har haft noget at gøre med den moralkodex, der under form af en belæring til Adam og Eva følger efter dette afsnit, maa vi spørge, om Lyskongen da oprindelig har haft noget at gøre med denne skabelsesberetning, nøjagtigere udtrykt: med denne skabelsesberetnings stof, thi selve rammen, skabelsen paa selve den øverste guddoms befaling, er ikke noget ægte mandæisk, men kommet ind med Lyskongen; den strider mod mandæernes dualistiske verdensbetragtning[1]). Muligvis er ogsaa »udsendingen Gabriel« kommet ind med Lyskongelæren[2]); da han ikke var nogen mandæisk skikkelse, har redaktoren identificeret ham med Hibil-Ziwa. I GR II, 1 §§ 19.21 er Gabriel forsvundet og erstattet med demiurgen Ptahil[3]), hvorved der altsaa fremkommer det mærkelige, at demiurgen skaber verden paa den øverste guddoms befaling.

Hvad nu selve den bibelsk prægede skabelsesberetning angaar, saa er den meget ældre end Lyskongen. Det bibelske stof maa have hørt sammen med de øvrige jødisk-kristelige elementer, der fra gammel tid har sat sit præg paa mandæismen. Det maa i hvert fald betragtes som overvejende sandsynligt.

Vi skal nu se paa dette stof.

Hibil-Ziwa-Gabriel faar følgende befaling (Pet. 12, 15 ff.):

§ 81: »Lad jorden fortætte sig og udspænd hvælvingen og dan stjerner derpaa. Giv solen glans og lys til maanen og skin til alle stjernerne. Giv vandet velsmag (בוסמא) og ilden pragt.

§ 82: Skab frugter, druer og træer, som pranger i verden. Kvæg skal opstaa og fisk og fuglearter, af hver art han og hun (זאכרא

---

1) Denne kommer til orde i Lyskongens befaling til udsendingen § 80: »Op, gaa til mørkets verden, som er helt fuld af slethed etc. . . .« og begyndelsen af § 81: »Gaa, træd mørket ned og mysterierne, som blev dannet af det«. Dette stykke er imidlertid med rette af Brandt, Mand. p. 25, erkendt som et indskud; denne befaling udføres nemlig ikke i det følgende. Med indskuddet har redaktoren (vel ubevidst) villet bøde paa den ganske umandæiske Lyskongelæres fremstilling.

2) Jvf. Brandt, Rel. p. 46.

3) Under indflydelse fra GR I optræder Gabriel igen i GR III p. 89, 6; p. 98, 11 og i den sene GR XIII p. 284, 13 f. identificeres han med Ptahil.

ונוקבתא), som skal være til tjeneste for Adam og hele hans stamme.

§ 83: Mand og kvinde skal opstaa, og deres navne skal være Adam og Eva.«

§ 87 (Pet. 13, 9 ff.): »Manden Adam og hans hustru Eva blev dannet, og sjælen faldt i legemet, og da sjælen var faldet i legemet, begreb og forstod de alt[1]).«

Berøringen med G. T. er her uomtvistelig; selv om man ikke har citeret direkte, holder texten sig dog saa nær til originalen, at der opstaar en stor vanskelighed, naar vi ser stykket i den sammenhæng, hvori det nu staar. Hvordan skal man forklare den interesse, der vises solen, maanen, stjernerne og ilden fra den øverste guddoms side? Den harmonerer ikke med den almindelige mandæiske betragtning af disse størrelser. Ser vi paa GR II, 1, hvor det som ovf. anført er demiurgen Ptahil, der skaber verden paa Lyskongens befaling, bliver sagen ikke meget bedre, men alligevel faar vi maaske derigennem et fingerpeg om, i hvilken retning vi skal søge en tilfredsstillende forklaring.

Løsningen er aabenbart følgende: verdensskabelsen efter bibelsk forbillede er ikke oprindelig sket paa Lyskongens befaling, den er heller ikke foretaget af Gabriel eller af Hibil-Ziwa, men af demiurgen Ptahil paa egen haand. Ptahil er med andre ord et navn for jødeguden. Naar det er ham, der skaber solen, maanen, stjernerne og ilden, bliver der ikke nogen modsætning til det almindelige mandæiske syn paa disse. Vi bestyrkes i rigtigheden heraf, naar vi ser, at Ptahil optræder som demiurg ogsaa i andre sammenhænge, der viser berøring med den bibelske skabelsesberetning.

Saaledes i GR XI p. 265 f. Manda d'Hajje forklarer her den »lille Enosch« denne verdens hæslige mysterier (p. 264, 35 ff.). Imellem andet stof finder vi berøringer med G. T., og jeg nævner nu de steder, hvor sagen synes mig utvivlsom.

P. 265, 4 ff. (Pet. 267, 10 ff.): »Se mørket, som opstaar, naar solen gaar ned, og maanen kommer frem: Ptahil tænkte over ilden, som

[1]) D. v. s.: da blev de livløse legemer begavet med sjælelige evner (jvf. ovf. p. 94 anm. 4). II, 1 § 22 hedder det (Pet. 34, 5 ff.): »Ved den høje Lyskonges kraft faldt sjælen i Adam og Eva. Da sjælen faldt i dem, var de i Træernes Have (גינאת עלאניא). Mens de var i Træernes Have, begreb og forstod de intet«. Det er en sekundær text, der vil fjerne den tilsyneladende modsætning mellem GR I § 87 (de forstod alt) og den paafølgende forkyndelse af moralkodexen.

er mørke, at der skulde være nætter og dage til beregning og tællen for menneskene, til at tælle aar, maaneder og dage.«

Jvf. Gen. 1, 14. Meningen er: naar solen regelmæssigt gaar ned og efterlader mørke, skyldes det, at Ptahil har indrettet det saadan til menneskenes bedste. Denne sidste, bibelske, tanke stemmer vel ikke helt med mandæernes syn paa demiurgens værk, men man har dog indført en mandæisk tanke ved at sammenstille mørket med det onde element ilden[1]).

P. 266, 9 ff. (Pet. 268, 14 ff.): ». . . . . og jorden Tibil fortættede sig. Og han (Ptahil) udskar i den bjergene og spaltede havene, og i havene satte han fisk af enhver art. Og paa jorden, paa bjergene, satte han frugter og druer og træer. Paa træerne tager de frugten (טונא נאסביא), og den bliver til frø af enhver art. Han raabte paa jorden, og alt opstod paa jorden. Der opstod alle sædarter, som staar og pranger paa jorden Tibil. De bærer frugter, som tjener til spise og drikke for dem (nml. menneskene). Han skabte kvæget af enhver art, han og hun, og han skabte fuglene, og de staar og græsser[2]).«

P. 266, 18 ff. (Pet. 268, 21 ff.): »Ruha og englene, som var med hende, vidste ikke, for hvem det blev skabt, og hvem der skulde spise det. Da sagde Ptahil til Ruha og englene, som var med hende: <Jeg vil danne>[3]) mit billede som mand (ואכרא) og dit billede som kvinde (נוקובתא)[4]). Manden vil vi kalde Adam, og kvinden vil vi kalde Eva.«

Hele dette afsnit er et langt indskud i GR XI. Da vi ellers i GR XI har omtalt »den store El«, som vel er = El-Schiddai i GR V, 2, kunde vi vente at finde ham omtalt som demiurg, men aabenbart har traditionen om Ptahil været den fremherskende. I hvert fald vidner indskuddet om, at der har existeret en fast tradition, hvor Ptahil ligefrem har været lig jødeguden, og naar vi ved, at jødeguden fra gammel tid har været betragtet som demiurg, er det sandsynligt, at anvendelsen af gammeltestamentligt stof i skabelsesberetningen er af gammel dato, og Ptahil selv er det vel saa ogsaa[5]).

1) Jvf. herom ovf. p. 119 anm. 2.
2) Dette gælder naturligvis kvæget (Lidzb.).
3) Jeg læser med Lidzb. עשאויא istedetfor עשתאויא.
4) Er det den bekendte 1. pers. plur. i Gen. 1, 26, der fortolkes her? Jvf. ogsaa GR III p. 107, 22 ff.
5) Om Ptahils stilling indenfor mandæismen, om betydningen af navnet og om de religionshistoriske problemer, der i det hele taget knytter sig

En kort parallel til skabelsesberetningen i GR XI har vi GR XVIII p. 407 f. Ogsaa her er Ptahil skaberen; Abathur, som ogsaa nævnes, er tydeligt sekundær, jvf. Brandt, Rel. p. 55; Lidzb. til stedet.

Efter at have omtalt skabelsesberetningen skal vi kort omtale et par andre gammeltestamentlige fortællingers ejendommelige brug i GR XI og GR XVIII.

Vi har i GR XI endnu et interessant vidnesbyrd om, at man i de gt.lige begivenheder har set onde magters værk. Det er det mærkelige sted p. 263, 24 ff., ogsaa et indskud[1]), hvor det er de onde, der befaler Noah at bygge arken, hvorved han frelses fra syndfloden. Det passer meget daarligt i sammenhængen, hvor det dog snarere skulde være de guddommelige magters sag at frelse de fromme, der skal blive stamfædre til den sidste tidsalders mennesker; men det vidner i hvert fald om, at man har kendt en betragtning, ifølge hvilken de gt.lige begivenheder virkes af onde magter.

Fortællingen om Noahs ark findes udførligere i GR XVIII p. 409 f., delvis i nøje overensstemmelse med den bibelske beretning (saaledes kendes f. ex. arkens maal fra Gen. 6, 15) og den jødiske overlevering (jvf. Lidzb., Ginza p. 409 anm. 4; Brandt, Mand. p. 29).

Fortællingen er i GR XVIII ligesom i GR XI et led i fremstillingen af tidsaldrene, der her i det sent redigerede stykke er bragt i forbindelse med astrologiske spekulationer over planeternes og dyrekredstegnenes tider. Fremstillingen begynder med Ptahils verdensskabelse (jvf. ovf.), og under Sems, Schum bar Nu's, tidsalder skildres, hvordan »Jorabba, som jøderne kalder Adonai, han, hans fælle Ruha og de syv planeter« lægger planer og grundlægger Jerusalem[2]).

Derefter fortælles (forfatteren har aabenbart ikke haft meget begreb om kronologien i jødernes historie) om Abraham, jødernes fader, der med hele sin stamme drog til Ægypten[3]), om undertrykkelsen fra Faraos og ægypternes side, der ender med, at »Jorabba, Ruha og den gud, de ærer«, fører dem ud af landet og igennem havet, medens de

---

til denne skikkelse, skal her ikke tales. Se Brandt, Rel. p. 50 ff.; Bousset, HPG p. 356 ff., RM p. 191, 1; Lidzb., Johsb. p. XXVII f., Lit. p. XXI f.; Gressmann, Deutsche Literaturzeitung 1916 sp. 1895 ff.; Pallis p. 154 f.; Reitzst.,MBHG p. 95 f.; Lagrange, RB 36, 1927 p. 333, 3; Scheftelowitz, MGWJ 73, 1929 p. 230; Kraeling, The Mandaic God Ptahil (= Journal of the American Oriental Society 53, 1933 p. 152—165).

[1]) Jvf. Lidzb., Ginza p. 263 anm. 6.

[2]) Jvf. GR I § 166; GR XV, 11 p. 338; Johsb. c. 54 p. 191 f.

[3]) En tilsvarende forvirring m. h. t. Abrahams betydning har vi GR II, 1 § 105, hvor det siges, at Abraham har givet jøderne loven paa Sinai.

forfølgende ægyptere med undtagelse af Farao selv og hans venner omkommer[1]). P. 410, 31 ff. (Pet. 382, 9 ff.): »Saa, indtil 400 aar var hengaaet i Jerusalem, blev Jesus, Mirjams[2]) søn, ikke født i Jerusalem. Saa blev Jesus, de kristnes (כראצטיאניא) hoved, født. Han dannede sig en כנישתא og udvalgte sig en menighed (אמא).«

Da Jesus nævnes i denne forbindelse, og da behandlingen af de gt.lige fortællinger er præget af nogen forvirring, kunde man fristes til at antage, at mandæerne har lært G. T. at »kende« i forbindelse med den byzantinske kristendom. Det er dog et spørgsmaal, om det forbavsende nøje kendskab til visse enkeltheder (arkens størrelse) ikke snarere tvinger os til at antage, at den sene redaktor her arbejder med overleveret stof, som han føjer sammen efter forgodtbefindende[3]). M. h. t. fortællingen om overgangen over det Røde Hav taler en sammenligning med fortællingerne hos Drower derfor. Vi har før haft lejlighed til at gøre opmærksom paa de mandæiske forfatteres og fortælleres glæde ved at arbejde med det overleverede stof.

Vi maa ogsaa spørge: Hvad fornøjelse skulde mandæerne have haft af at overtage fra de byzantinske kristnes bibel fortællingen om,

---

[1]) Naar Farao ikke selv omkommer som i den bibelske beretning (Ex. 14, 28 nævnes Farao ganske vist ikke udtrykkelig blandt de omkomne), hænger det maaske sammen med en af de versioner af fortællingen, som Drower p. 264 f. refererer: Moses slaar med sin stav paa vandet og udtaler hemmelige navne over det, saa dets overflade bliver fast som jorden. Moses bliver selv staaende midt paa vandet, indtil alle er kommet over; i det øjeblik, han gaar i land, vil nemlig navnenes magt gaa med ham og fortryllelsen hæves. Da Farao kommer til vandet og hører af den dér stationerede færgemand, hvad der er sket, ved han straks, hvordan det hænger sammen, da han og Moses er blevet oplært sammen som børn (Ex. 2, 10?). Han faar ogsaa vandene til at stivne, men gaar selv først over paa foranledning af de himmelske magter, der misbilliger blodsudgydelse, og resultatet er, at hele hans hær drukner, mens han selv altsaa frelses. — Hvis dette er forudsætningen for Ginza's beretning, vil det altsaa sige, at denne maa sidestilles med andre folkelige overleveringer om samme emne (endnu en version af historien findes hos Drower p. 261) og forstaas som en temmelig fri bearbejdelse af traditionelt stof.

[2]) »Mirjam« har vi ogsaa i det antikristelige stykke Johsb. c. 30 (Johsb. p. 103, 12), i modsætning til formen Mirjai i den gamle tradition, som foreligger i Mirjaistykkerne. Jvf. ovf. p. 46 anm. 2.

[3]) En lignende forvirring med tilsvarende omtale af Jesus findes GR I § 191 i fremstillingen af den 4. tidsalder; efter at der i det foregaaende er nævnt Noah, David og Salomon, hedder det, at saa fremstaar Jesus, jødernes profet. Det betyder ikke, at stoffet som helhed er sent, men at det er redigeret paa et sent tidspunkt af en mand, der ikke havde meget begreb om tingene, men sammenblandede jødisk og kristeligt.

hvordan de onde magter, Ruha og Jorabba, frelste jøderne fra Ægypten? Det er ikke nemt at se. Vi antager altsaa, at det er gammelt stof hos mandæerne, men maa jo saa spørge, hvad fortællingen da i gammel tid har betydet for dem. Løsningen paa spørgsmaalet vil jeg søge omtrent i følgende retning:

Mandæerne har fra gammel tid haft denne fortælling fælles med andre gnostikere, som fortolkede beretningen om jødernes frelse igennem havet allegorisk om den fromme sjæls frelse ud af denne verden[1]). »Suf-havet« spiller jo en stor rolle i de mandæiske forestillinger om sjælens opstigen. Paa grund af den antijødiske indstilling kunde man imidlertid ikke lade den bibelske fortælling uberørt, men fortalte, at det var de onde magter, der førte jøderne ud af Ægypten (den oprindelige forstaaelse af texten er altsaa gaaet tabt), hvorved der fremkom fortællingen i GR XVIII, der mangler enhver pointe[2]).

Betragtningen af de gt.lige fortællinger hos mandæerne viser, at mandæerne maa have kendt dem fra gammel tid, men kun gennem mundtlig overlevering. G. T. selv har de næppe kendt, ligesaa lidt som de har kendt N. T. (hvis de har kendt det, er det i hvert fald først i den byzantinske tid). De har nok haft skrifter med citater fra bibelen (jvf. GR V, 2), men ikke kendt denne selv. Den mundtlige overlevering har betydet mest for dem. Derved er de gamle fortællinger unægtelig blevet noget forvanskede, og paa samme maade er det gaaet med navnene, saadan som vi flere steder i det foregaaende har gjort opmærksom paa. Det er derfor ganske uberettiget, naar Pallis[3]) udfra navnenes form vil drage slutninger angaaende fortællingernes herkomst, og hans hypotese om, at »GR I's vidnesbyrd om jødiske

---

1) Jvf. ovf. p. 74 anm. 1.

2) Ejendommelig er den overlevering hos Drower p. 261, ifølge hvilken det er mandæerne, der frelses igennem havet. Deres konge Ardban (navn paa en af de gammeliranske konger, Johsb. p. 411, 27 !) er en broder til Farao. Efter guddommelig befaling flygter kong Ardban og hans mandæere gennem havet; Farao bliver i Ægypten og kæmper med jøderne, men maa flygte og kommer til havet, der endnu ikke har lukket sig efter Ardban, men Farao og hans mænd omkommer i det. Mandæerne stiller sig her altsaa paa ægypternes side mod jøderne. Mandæerne mindes den dag i dag ved en aarlig fest de omkomne ægyptere (Drower p. 89), og den refererede legende kan vel næppe forstaas anderledes end som en retfærdiggørelse af denne skik, som mandæerne da maa have bragt med sig fra deres fortid, jvf. den af Drower p. 98, 17 anførte meddelelse fra Al-Biruni, ifølge hvilken jøderne fejrede den dag, da Gud druknede Farao.

3) p. 172 ff. 187.

navne gaar tilbage til arabiske kilder, medens GR II og Johsb. LIV, der har langt flere og bedre oplysninger fra G. T. som fra det Nye Testamente, turde tilhøre en senere tid, enten hvori assimilationen med Islam har bragt endnu flere træk til de faa forhaandenværende, eller i hvilken en større tilnærmelse til de christne skrifter har fundet sted«[1]), denne forkerte hypotese skyldes — foruden en fejl opfattelse af forholdet mellem GR I og II, 1 og af mandæismens udviklingshistorie i det hele taget — en miskendelse af den mandæiske traditions karakter.

---

[1]) p. 174.

SLUTNING

Den gængse opfattelse af den mandæiske religions udviklingshistorie, som først og fremmest støtter sig paa Brandts arbejder, og ifølge hvilken kristelig indflydelse først sent har gjort sig gældende indenfor mandæismen, lader sig ikke mere opretholde. Det er i de senere aar blevet mere og mere klart, at Brandts fremstilling af sagen ikke tilfredsstillende kan forklare de problemer, der er dukket op i forbindelse med mandæerne. Der maa, jvf. ovf. p. 16, være en forbindelse mellem mandæerne og skrifter som Johannesevangeliet, Ignatiusbrevene, Salomos Oder etc., som ikke forklares af Brandts fremstilling. Man maa altsaa gribe mandæerproblemet an forfra, og man har da ogsaa været klar over, at man, som Brandt tidligere, maatte gaa tilbage til kilderne, de mandæiske skrifter, for at faa svar paa de mange religionshistoriske spørgsmaal, der er dukket op. Dette arbejde er der imidlertid, som nævnt i indledningen, kun gjort meget lidt ud af, og selv om mange har følt vanskelighederne, har derfor endnu ingen hidtil kunnet give en fremstilling af mandæismens historie, der var bedre og havde mere sandsynlighed for sig end Brandts.

Ved analyse af en række mandæiske texter mener jeg nu at have korrigeret Brandt og at have kastet lys over et meget væsentligt punkt i spørgsmaalet om mandæismens udviklingshistorie, nemlig dens forhold til jødedom og kristendom, og at have givet en opfattelse af et stykke af den mandæiske religions udviklingshistorie, der yder de mandæiske texter større retfærdighed, end Brandt gjorde.

Som hovedresultat af undersøgelserne kan vi fastslaa følgende: Mandæismen har haft et forhold til jødedom og kristendom, førend den paa et senere trin af sin udvikling fandt sig i modsætning til den byzantinske kirkes kristendom; den har fra gammel tid rummet jødiske og kristelige elementer.

Dette forhold blev os klart straks fra begyndelsen ved undersøgelsen af Johannestraditionerne.

Overleveringen om Johannes døberen.

Vi førtes der til at bryde med den behandling af disse traditioner som en sammenhængende enhed, som vi f. ex. finder hos Lietzmann og Loisy. Naar man betragter dem saadan, er det klart, at de alle maa være sene, fordi nogle af dem jo utvivlsomt er det, og saa maa man ogsaa efter Brandts forbillede komme til det resultat, at Johannes er optaget af mandæerne paa et sent tidspunkt — og saa prøve at finde en rimelig forklaring derpaa, og den rimeligste bliver da den, at mandæerne har haft brug for Johannesskikkelsen i deres kamp mod den byzantinske kristendom. Nogle lader sig overbevise af forklaringen, andre imidlertid ikke, og videre kommer man ikke, før man erkender, at Johannestraditionerne ikke er nogen enhed, men er vidt forskellige i henseende til tid og herkomst.

Med denne erkendelse falder der et helt nyt lys over den mandæiske Johannesskikkelse og samtidig over mandæismens ældste historie. Det bliver nemlig derved klart, at mandæerne maa have kendt Johannes fra gammel tid og ikke har optaget ham til hjælp i polemik mod kristendommen. Derimod har der i den ældste mandæiske Johannestradition været polemik imod jødedommen: Johannes er af jødisk slægt, men bryder med jødedommen. Et modsætningsforhold til kristendommen kommer først frem i det sene c. 30 i Johsb., men det er med sin hadefulde tone gennemsyret af en helt anden aand end den ældre tradition i Johsb. c. 18 og 32, end sige daabsfortællingen i GR V, 4, der med benyttelse af motiver, der var velkendt i den syriske litteraturs skildringer af Jesu daab, fortæller, hvordan Manda d'Hajje kommer for at døbes af Johannes. Den mandæiske forløser indtager her, uden at der i mindste maade er tale om polemik, Jesu plads; de to er ganske simpelt identiske.

Vi maa klart skelne mellem to perioder af berøring med kristendommen; den ene er tiden for modsætningen til den byzantinske kristendom, præget af en voldsom og hadefuld, antikristelig polemik (som forøvrigt vedbliver at sætte sig spor i litteraturen ogsaa efter, at mandæerne er kommet under muhammedansk herredømme, og modsætningen til den byzantinske kirke forlængst er ophørt at være aktuel), den anden, ældre, hvor mandæismen, uden at det er muligt at paavise polemik af nogen art, har indoptaget en række kristelige bestanddele, eller vel rettere ligefrem selv har været en hæretisk kristen sekt.

Døberen er mandæernes profet (ikke, som Reitzenstein mente, deres forløser), om hvis underfulde fødsel de har haft mangt og meget at berette, og igennem det faktum, at disse beretninger opviser berørings-

punkter med apokryfer som det bl. a. af ebionæerne benyttede Protevangelium Jacobi, faar vi et lille fingerpeg om, hvordan vi skal opfatte denne ejendommelige sekt med dens profet Johannes og dens paa een gang afhængighed af og modsætning til jødedommen, ligesom ogsaa daabsfortællingen i GR V, 4 med sin berøring med syrisk litteratur peger i en bestemt retning, nemlig mod syrisk-palæstinensisk kristendom.

Hvilken historisk forbindelse der er mellem denne sekt og de fra N. T. og Pseudoklementinerne kendte Johannesdisciple, giver texterne os ikke noget svar paa, men de maa dog siges at tale imod en direkte identifikation af de to størrelser. Den gamle mandæiske Johannestradition peger i retning af, at mandæismen paa et tidligt stadium af sin udviklingshistorie har været en hæretisk kristen sekt.

Sandsynligheden for, at det virkelig har forholdt sig saadan, vokser, naar vi kommer til den sammen med Johannestraditionen overleverede Mirjaitradition.

Overleveringen om Mirjai.

I Mirjaitraditionen finder vi tydelig berøring med kristne apokryfers fortællinger om Jesu moder Marias barndom. Maria er blevet til mandæerinden Mirjai, ligesom døberen blev til mandæeren Johana. Historiske slutninger gaar det ikke an at drage udfra den mandæiske overlevering. Beretningen om Mirjais flugt fra Jerusalem til Eufrat har ingen forbindelse med virkeligheden. Mandæerne har overhovedet aldrig haft noget med Jerusalem at gøre. Derimod har skuepladsen for Jesu moder Marias barndom i de kristne legender været Jerusalem og bliver det saa naturligvis ogsaa for mandæerinden Mirjais vedkommende (og er derfra ogsaa kommet ind i Johannestraditionen, saaledes at Johannes kommer til at optræde i Jerusalem). De kristne legenders fortælling om forfølgelse fra jødernes side bliver til forfølgelse af mandæersamfundet i Jerusalem. Det hele er konstrueret »historie«, af sen dato, men arbejdende med gammelt materiale. Den tynde historiske traad, som forbinder mandæerne med Jerusalem, er den omstændighed, at de selv har været en hæretisk kristen sekt, som i Mirjaitraditionen har haft en legende, hvis handling foregik der.

Mirjailegendens overlevering om Jerusalems ødelæggelse som straf for jødernes forfølgelse er ligeledes konstruktion. Overleveringen om, at Anosch kommer og ødelægger Jerusalem, har oprindelig slet ikke haft noget med Mirjailegenden at gøre; det er først den sene »historiker«, der har bragt den i forbindelse dermed. At de gamle Johannes-

Mirjailegender var præget af en antijødisk tendens, Anosch-overleveringen derimod af en antikristelig, generede ham ikke; for de sene mandæiske forfattere gaar nemlig jøder og kristne ud i eet. Det er imidlertid af største vigtighed at være klar over, at »jøder« virkelig engang for mandæerne har betydet jøder og ikke kristne. Uden denne erkendelse er det haabløst at søge at faa mening i den mandæiske forvirring, men med den falder der lys over adskillige spørgsmaal.

Anosch i Jerusalem.

Den antikristelige Anosch-overlevering, som Johannes-Mirjaitraditionernes redaktor har benyttet, finder vi i det bekendte sted GR I § 200 ff. Denne falskelig saakaldte apokalypse har med rette været genstand for stor interesse fra forskernes side paa grund af den umiskendelige berøring med N. T., ikke mindst Anoschs (Enoschs) Messiasgerninger. At det, som Reitzenstein har ment, skulde være en gammel apokalypse, der har forudsagt straffedommen over Jerusalem, maa imidlertid bestemt afvises (ovf. p. 55; 86 f.), og stykket lader sig forklare langt mere plausibelt. Jeg mener at have kastet nyt lys over dette mærkelige stykke ved at sætte det paa dets plads indenfor den mandæiske overlevering. Man kan kort sige, at det er sammensat af to forskellige elementer, som oprindelig ikke har noget med hinanden at gøre: det nytestamentlige stof og forløsernavnet Enosch. Den mandæiske »historiker« maatte, holdende sig til læren om de fire tidsaldre (ovf. p. 86 anm. 3; 198), lade det være det guddommelige sendebud til den fjerde tidsalder, Enosch, der aabenbarede sig i Jerusalem, mens det for den gamle mandæiske betragtning var Manda d'Hajje, den egentlige mandæiske forløser; ham maa det oprindelig være, der har gjort undergerninger i Jerusalem, saadan som det ogsaa berettes et par andre steder. Det er af vigtighed at være klar over, at Enoschs Messiasgerninger, der nu staar i en antikristelig sammenhæng, idet Enosch stilles op som modsætning til Kristus, oprindelig, applicerede paa Manda d'Hajje, ikke har været opfattet paa den maade. De har oprindelig været et led i en kristelig farvet skildring af den mandæiske forløser. Vi maa altsaa igen her nøje skelne mellem to perioder af berøring med kristendommen, en ældre, hvor kristelige bestanddele har udgjort et naturligt element af den mandæiske religion, og en yngre, antikristelig. Kun saa lader den mandæiske overlevering sig virkelig forstaa.

Manda d'Hajjes aabenbarelse.

Den vigtigste skildring af forløserens aabenbarelse, dette centrale punkt i den mandæiske religion, finder vi i GR V, 2. Da Brandt, og vist alle efter ham, har anset dette stykke for at være gammelt, var det naturligt at underkaste det en nærmere undersøgelse. Det viser sig da, at vi med vort nye syn paa mandæismens historie kan faa dette vigtige stykke til at passe naturligt ind i den mandæiske sammenhæng, mens Brandt uanset stykkets ælde saa sig nødsaget til at betragte det som en senere tilkommet, uægte bestanddel af mandæismen. Stykket, som ved en analyse viser sig at være sammensat af en række mindre bestanddele, der dog paa et par undtagelser nær indholdsmæssigt udgør en enhed, faar sit særlige præg ved de jødiske og kristelige bestanddele. Et stærkt jødisk præget, etisk element gør sig gældende ligesom i den øvrige mandæiske litteratur, især i moralkodexen, men samtidig finder vi, ligesom flere andre steder, en antijødisk indstilling med jødeguden som demiurg. Vigtigst er dog, at vi her finder mandæerne i besiddelse af, som det synes, en kristen daabssalme, samt den kristeligt farvede skildring af forløseren, Manda d'Hajje. Han er den gode hyrde, en vinstok der aabenbarer sig i Jerusalem, ydmyg, uden guddommeligt udseende, jvf. Mt. 12, 18 ff.; Jes. 53. Dette lader sig ikke opfatte saadan, at Manda d'Hajje her polemisk skulde være stillet op overfor den byzantinske kirkes Kristus, men det maa være en gammel kristelig bestanddel af mandæismen.

GR V, 2 passer saaledes godt sammen med, hvad vi ellers har fundet i den ældre mandæisme, og jeg har yderligere gjort opmærksom paa en række andre texter (GR XI, Qol. c. 35; 75), der viser, at GR V, 2 ikke staar saa alene i den mandæiske litteratur, som Brandt og andre har antaget. De nævnte texter staar GR V, 2 meget nær; ogsaa i dem finder vi adskillige berøringspunkter med G. T. og tildels ogsaa med N. T.; i Qol. c. 35 omtales Manda d'Hajje som den, der har »vist undergerninger i Jerusalem«. Hvad specielt Qol. c. 75 angaar, der indgaar som led i Lietzmanns forsøg paa at vise, at Johannes først sent er optaget af mandæerne, er det af betydning at blive klar over, at stykket vel er sent redigeret, men at det iøvrigt udgør en mosaik af forskellige bestanddele, og at særlig et sted, som Lietzmann støtter sig paa (Ruhas ord: »El-El, min gud ....«), gør indtryk af at være et indskud i en ældre sammenhæng. Det stammer fra tiden for modsætningen til den byzantinske kristendom, men dermed er ikke givet, at et andet berøringspunkt med N. T. i samme stykke, ord som i GR V, 4 lægges

Johannes i munden, er fra samme tid, saa at GR V, 4 af den grund maa anses for at være sent.

Naar Manda d'Hajje aabenbarer sig, er det for at besejre denne verdens onde magter og frelse de fromme. Det fremgaar med al tydelighed af de her nævnte texter. Derfor maa det vække mistanke og give indtryk af at være sekundært, naar der, ofte med stærk brug af barokke mytologiske forestillinger, skildres en forløser, der stiger ned i underverdenen og oplever allehaande mærkelige eventyr under sine kampe med herskerne i underverdenens forskellige afdelinger. En saadan skildring har vi f. ex. i GR V, 1: Hibils helvedsfart. En undersøgelse viser, at en stor del af dette stykkes bestanddele kun forekommer her og tildels i parallele, sene steder; en skikkelse som underverdensherskeren Ur, som ved første øjekast synes at spille en ikke ringe rolle i den mandæiske forestillingsverden, gør det aabenbart kun i sene sammenhænge. Naar det lejlighedsvis skildres, hvordan Manda d'Hajje aflægger besøg hos onde eller gode væsener, maa da ogsaa det betragtes som sekundært i forhold til det centralt religiøse, hans indgriben i denne verden til frelse for de troende. Som jeg har betonet under gennemgangen af Massiqta-hymnerne: sjælens frelse ved forløserens indgriben er det primære i den mandæiske religion, og alle de mange, mere eller mindre forvirrede mytologiske fortællinger og spekulationer, som vi træffer rundt omkring i den mandæiske litteratur, lader sig overhovedet kun forstaa udfra dette grundlæggende. — Vi kan saaledes udskille en hel lang række af texter, som ikke kommer i betragtning, naar det gælder om at finde de ældste dele af den mandæiske litteratur. (Dette har jeg dog ikke systematisk gjort, da jeg ikke har set det som min opgave at analysere hele denne litteratur. Jeg har kun gjort opmærksom paa saadanne texter, hvor det var af betydning i sammenhængen.)

De alfabetiske hymner.

Under vor søgen efter gamle bestanddele i den mandæiske litteratur maatte vi ogsaa fremdrage de fire alfabetiske digte GR XII, 2—5, der ved selve deres form peger tilbage til en ældre tid. Ser vi paa indholdet, bliver vi kun bestyrket i at betragte dem som gammelt mandæisk stof, idet et af dem, GR XII, 2, staar GR V, 2 og de dermed beslægtede stykker overordentlig nær; der tillægges her Kuschta, den personificerede sandhed (om hvilken ogsaa digtet GR XVI, 9 handler), de samme prædikater som Manda d'Hajje i GR V, 2. I GR XII, 5 træffer vi det stærkt antijødiske drag, som vi ogsaa tidligere har truffet. Iøv-

rigt er digtenes hovedemne sjælens forløsning, det centrale i den mandæiske religion, et emne, som berøres utallige steder i de hidtil omtalte texter og i hvert fald hele tiden danner baggrunden for dem uden dog at være udformet i enkeltheder.

Massiqta-hymnerne.

En saadan udformning finder vi derimod i Massiqta-hymnerne, GL II og III, sangene om sjælens skæbne, dens trængsler i legemet, dens udfrielse og dens opstigen til »lysstedet«. Af en sammenligning mellem GL II og GL III synes at fremgaa, at GL II er en frembringelse af en hedensk gnosis, medens GL III med sin fremhævelse af den enkelte sjæls gode gerninger som betingelse for frelsen (ved siden af daaben) maa forklares ved, at den hedenske gnosis er bleven forenet med et meget stærkt jødisk-kristeligt element, det som vi allerede i de tidligere afsnit har stiftet bekendtkab med, og som vi yderligere lærer at kende i den mandæiske moralkodex. Derimod viste undersøgelser angaaende planeternes »vagthuse« paa sjælens vej opad, at persisk og babylonsk indflydelse paa dette omraade først senere har gjort sig gældende, og især er det klart, at de fantasifulde udmalinger af sjælenes straffesteder (GR V, 3; GR VI; GL I, 4) er sene. Det oprindelige er, at der blot siges, at sjælen stiger op forbi de Syv, hvis babylonske navne man i ældre tid ikke har kendt.

Det maa siges at være det mest forbavsende ved Brandts behandling af disse texter, at han ikke har kunnet placere dem rigtigt indenfor den mandæiske religion, men har betragtet deres indhold som sekundært i forhold til de »gammelmandæiske« teogoniske og kosmogoniske spekulationer. Forholdet mellem de to størrelser er lige det omvendte.

Til datering af hymnerne, eller af mandæismen i det hele taget, kan det ikke nytte at paaberaabe sig Theodor bar Konai. Hvad han beretter om mandæismens afhængighed af kantæismen (stiftet i 5. aarh.), maa staa for hans egen regning og kan højst bevise, at disse sekter har haft dele af deres religiøse lærdomme og hellige skrifter fælles, og med hensyn til det af ham citerede stykke af kantæernes skrifter, der genfindes i GL III, 11, synes den mandæiske text at være ældre end den kantæiske.

Moralkodexen.

De gode gerninger, som sjælen nødvendigvis maa kunne henvise til for at kunne stige uhindret op til »lysstedet«, og som udgør et umis-

kendeligt jødisk-kristeligt element i mandæismen, finder vi nærmere omtalt i »moralkodexen«, GR I §§ 89—180 og parallelen i GR II, 1.

Denne moralkodex udgør ifølge Brandt et led af den saakaldte *Lyskongelære*. Brandt betragter med rette denne som et sekundært element i mandæismen; derimod er det ikke lykkedes ham at afgrænse de texter, der hører med dertil. Allerede for de alfabetiske hymners vedkommende maatte vi tage afstand fra Brandts anbringelse af dem i Lyskongelæren, hvad der ikke var vanskeligt, da Lyskongen overhovedet ikke nævnes i dem. Det er derimod tilfældet i GR I og II, 1, og før vi kunde beskæftige os med den vigtige moralkodex, maatte vi derfor tage spørgsmaalet om Lyskongen i de mandæiske skrifter op til nærmere undersøgelse. Det viser sig da, at til Lyskongelæren hører i virkeligheden kun nogle faa, tydeligt sammenhørende texter (begyndelsen af GR I og II, 1 samt GR XII, 6 og 7), medens de øvrige stykker, som Brandt uden videre regner med dertil, viser sig dels at være ældre (de alfabetiske hymner og GR II, 3), dels at være af meget blandet karakter, saa at de i hvert fald ikke kan siges at være et rent udtryk for Lyskongelæren (GR II, 2 og 4). Forekomsten af Lyskongens navn eller enkelte termini fra Lyskongelæren beviser intet om tilhørighed til denne, men kan tværtimod ofte bevises at være sekundær; den forklares let ved, at Lyskongelæren var herskende, da de mandæiske skrifter blev redigeret.

Heller ikke moralkodexen har noget med Lyskongelæren at gøre, men hører til mandæismens ældste bestanddele. Dens overensstemmelse med Massiqta-hymnerne er tydelig baade med hensyn til betragtningen af sjælen og dens skæbne og med hensyn til de gode gerninger, som kræves af de fromme mandæere. Ved en udførlig gennemgang af moralkodexen, som er af største betydning og interesse, fordi den giver os et levende indtryk af sektens liv paa et meget gammelt trin af dens udvikling, fandt vi talrige berøringspunkter med G. T. og N. T. Om der foreligger direkte afhængighed af N. T., er ikke sikkert, og i hvert fald er berøringspunkterne ikke anderledes, end at de ogsaa godt kunde tænkes at findes hos heterodoxe jødiske sekter, ja, en saa paafaldende omstændighed som den, at søndagen, hvis overholdelse spiller en stor rolle i nogle af Massiqta-hymnerne, og som (som paavist i et senere afsnit) fra gammel tid maa have været fejret af mandæerne, overhovedet ikke nævnes i moralkodexen, kunde tale for, at mandæerne virkelig har haft denne, i hvert fald i det væsentlige, fælles med saadanne sekter, og en sammenligning med, hvad vi ved om de moralske grundsætninger hos den eneste af disse sekter, som vi kender noget

nærmere til, nemlig essæerne, kan kun bestyrke os heri, selv om vi godt kunde have ønsket Josefus' beretning derom endnu udførligere, end den er. (Naar jeg alligevel kalder moralkodexen jødisk-*kristelig*, er det, fordi saa meget andet i den gamle mandæisme peger i den retning.)

Men har der saaledes været overensstemmelser, giver et lille afsnit af moralkodexen (GR I §§ 165—174) ved sin polemik imod de falske profeter (ikke at sammenblande med den langt senere polemik imod fremmede religioner, som vi finder i GR III og IX, 1) os imidlertid ogsaa et overordentlig interessant indblik i den konkurrence, der har hersket imellem disse nært beslægtede sekter. Et fra de tidligere behandlede stykker bekendt fænomen, den antijødiske tendens, træffer vi igen i dette lille stykke af moralkodexen. Polemikken imod »jøderne« er her virkelig rettet imod jøderne og ikke imod de kristne.

Søndagen. Daabsritualet.

Mandæerne har ikke været en jødisk sekt, men en kristelig. Vi har set det i tidligere afsnit og faar det nu igen bekræftet i et lille kapitel om søndagen. Vi ser her, i modsætning til den gængse opfattelse, at alt taler for, at mandæerne fra langt tilbage i tiden har fejret denne dag. For det første spiller overholdelsen af denne dag en ikke ringe rolle i Massiqta-hymnerne. For det andet kan man ikke, i betragtning af dette faktum og i betragtning af den rolle, som søndagen overhovedet spiller i de mandæiske skrifter, tilfredsstillende forklare, hvordan denne dag, som ogsaa fejredes af de forhadte byzantinske kristne, kan være overtaget af mandæerne paa et sent tidspunkt. Endelig kan de steder, der synes at tale imod søndagens høje alder hos mandæerne, meget let ved hjælp af det materiale, vi har, vises at være et værk af sene forfattere, der ikke har forbundet alt for megen mening med, hvad de skrev om; blandt andet kunde de ikke holde jødisk og kristeligt ude fra hinanden.

Da søndagen har været daabsdag, var det naturligt i denne sammenhæng ogsaa at nævne det mandæiske daabsritual. Det forekommer mig at være sandsynligt, at mandæerne fra gammel tid har besiddet dette, ikke bare laant det fra nestorianerne, som Lietzmann mener. En saadan antagelse lader sig i hvert fald let og utvungent forene med, hvad vi igennem nærværende arbejde har lært om mandæernes ældste historie. Dette kunde jeg dog blot antyde uden at gaa nærmere ind paa det, da det vilde føre ind i undersøgelser, der vilde sprænge arbejdets rammer.

Adam og hans efterkommere Hibil, Schitil og Anosch.

I et følgende afsnit behandlede vi et jødisk islæt, som spiller en betydelig rolle i de mandæiske forestillinger, ogsaa i Massiqta-hymnerne. Mandæerne synes paa en eller anden maade at have kendt jødiske Adamslegender, men Adam er for dem ikke blot navnet paa det første menneske, det er ogsaa en benævnelse for sjælen eller for »urmennesket« (i de sidste tilfælde bruges ogsaa benævnelsen Adakas, »den skjulte Adam«), hvilket flere steder fører til en for vore begreber besynderlig forvirring, medens forholdet andre steder, saaledes i GL I, 2, ligger nogenlunde klart: Med benyttelse af Adamslegenderne digter de om sjælen Adams adskillelse fra legemet og de kære, og noget lignende digter de i Johsb. cc. 14—17 om Schum bar Nu, Noahs søn Sem, mandæernes stamfader. Vi havde i de her behandlede stykker lejlighed til at se, hvordan kendskab til Massiqtahymnerne var en nødvendig forudsætning for forstaaelsen, og ogsaa, hvordan et saadant kendskab i visse tilfælde kunde tjene til korrigering af den besynderlige misforstaaelse, som Tondelli har gjort sig skyldig i, at man ud af saadanne texter skulde kunne læse noget om mandæernes historie.

Navnet Adam brugt om sjælen eller urmennesket gav os tillige nøglen til besvarelsen af spørgsmaalet om, hvordan Adamiderne Abel, Set og Enosch kan blive til de himmelske væsener Hibil, Schitil og Anosch, nemlig som urmenneskets sønner. Denne forestilling forenes med Manda d'Hajje-systemet paa den maade, at de tre »uthra'er« underordnes Manda d'Hajje. I den senere overlevering optræder de dog ogsaa mere selvstændigt som forløsere; i stedet for Manda d'Hajje er det nu Enosch, der aabenbarer sig i Jerusalem (GR I §§ 200 ff.). Enosch er nemlig »vogter« for den fjerde tidsalder, i hvilken menneskeheden nu befinder sig. Hvorvidt læren om de fire tidsaldre er gammel indenfor mandæismen, er vanskeligt at sige, men den kan godt være det. Den vanskelighed, som opstaar ved, at de tre uthra'er skal fordeles paa fire tidsaldre som deres vogtere, viser vel bare, at tidsalderlæren er et udefra, maaske fra nabatæerne overtaget element.

Gammeltestamentligt fortællestof.

I et sidste afsnit undersøgte vi den mandæiske behandling af en række gammeltestamentlige fortællinger. Mandæerne har fra gammel tid været bekendt med den bibelske skabelsesberetning. Ved en sammenligning af de forskellige, tildels indbyrdes modstridende fremstillinger af skabelsen fandt vi som det oprindelig mandæiske, at verdens-

skabelsen, herunder jo ogsaa skabelsen af de efter mandæisk betragtning onde planeter, er foretaget af demiurgen Ptahil, som altsaa er et navn for jødeguden. Det stemmer godt med, hvad vi ellers har erfaret om mandæernes syn paa jøderne og deres gud.

Ogsaa Noahs bygning af arken fremstilles som onde magters værk.

Mandæerne har ogsaa kendt til fortællingen om udvandringen fra Ægypten, og vi er i den heldige situation at have den i adskillige mandæiske varianter, hvad der giver os et interessant og meget lærerigt indblik i karakteren af den mandæiske overlevering i det hele taget. Af det foreliggende materiale maa vi drage den slutning, at mandæerne har kendt fortællingen fra gammel tid. Ligesom andre gnostikere synes de at have forstaaet den allegorisk om sjælens udfrielse fra legemet, men denne forstaaelse er senere gaaet tabt; tilbage af den er kun navnet Suf-havet, der spiller en rolle i forestillingerne om sjælens himmelrejse. Ogsaa dette falder godt i traad med, hvad vi hidtil har set.

Hermed skulde vi være til ende med analysen af de texter, der kan tjene til at bestemme mandæernes forhold til jødedom og kristendom. Selve den nærmere bestemmelse af dette forhold er en religionshistorisk opgave, som jeg ikke er gaaet ind paa, selv om jeg talrige steder ikke har kunnet undgaa at strejfe disse spørgsmaal; men den religionshistoriske placering har ikke været dette arbejdes formaal, det har kun skullet give materiale dertil, finde det frem ved en analyse af en kreds af texter, der alle i større eller mindre grad har det tilfælles, at de rummer jødiske eller kristelige elementer. Og ligesom den foreliggende undersøgelse har givet et tilskud af positive bidrag til det religionshistoriske arbejde, har den ogsaa udskudt en hel del materiale, som ikke kan komme i betragtning, naar det gælder en fremstilling af mandæismens ældste historie — thi den er det jo, det drejer sig om.

Den kreds af texter, jeg her har undersøgt, er heller ikke det eneste mandæiske materiale, der kommer i betragtning, naar mandæismens tidligste udviklingshistorie skal skrives. Den form for mandæisme, som de her behandlede texter har vist os, er opstaaet ved en forening af jødisk-kristelige og hedenske elementer (til de sidste hører jo ikke mindst selve forestillingen om Livet og dets udsending Manda d'Hajje, og i GL II mente vi at finde et hedensk element næsten helt rent (ovf. p. 111, jvf. ogsaa p. 93 ff.), ligesom en række elementer af mere spekulativ karakter (jvf. ovf. p. 110 anm. 2) vel ogsaa hører herhen). Disse hedenske elementer maatte naturligvis ogsaa nærmere undersøges; det maatte klarlægges, hvordan den hedenske mandæisme,

ældre end den jødisk-kristeligt prægede mandæisme, vi i det foregaaende har lært at kende, har set ud. Det maatte undersøges, hvorledes det forholder sig med det »Judenheidentum«, Lidzbarski taler om (Johsb. p. XVII. XXIII), og hvorfra bl. a. demiurgnavnet Joschamin skulde stamme (jvf. ovf. p. 96 anm. 1; 97 anm. 1).

Naar jeg har holdt mig hovedsagelig til de jødisk-kristelige elementer i mandæismen, er det, fordi der blandt forskerne har hersket betydelig forvirring og usikkerhed netop med hensyn til disse elementers plads i mandæismens udviklingshistorie. Jeg mener, det i nogen grad er lykkedes mig at bringe klarhed til veje paa dette punkt.

To afsnit, nemlig kapitlerne om Massiqta-hymnerne og om moralkodexen, har jeg gjort adskilligt bredere, end en blot og bar analyse af texterne krævede det. Jeg har gjort det, fordi man i almindelighed ikke gør saa meget ud af dette interessante og betydningsfulde stof, som det fortjener; det er dog her, man mærker sektens religiøse puls slaa. Mandæismen er andet end golde spekulationer; det er levende mennesker, der staar bagved disse skrifter. Det har jeg villet understrege ved at give disse emner saa megen plads.

Det har ikke været min mening at give en fuldstændig fremstilling af sekten paa et bestemt trin af dens udvikling; dertil maatte der inddrages meget mere materiale, og selv et saa vigtigt træk som den mandæiske daabspraxis, som vi dog ved ikke saa lidt om, har jeg ment ikke at burde gaa ind paa.

Men selv om jeg altsaa ikke har villet give en saadan udtømmende skildring, har de forskellige texter, som vi efterhaanden har gennemgaaet, hver for sig bidraget deres til, at der for vort øje er fremstaaet et billede af denne mærkelige sekt, og dette billede har paa sin side, lige fra det øjeblik, det begyndte at danne sig, staaet bagved undersøgelserne og hjulpet med til at gribe de enkelte problemer an fra den rette side, og det er da at haabe, at dette billede maa overbevise ved sin indre sandsynlighed.

Af praktiske grunde har jeg maattet finde en særlig benævnelse for mandæismen paa dette ældre trin af dens historie; da det ikke gik at kalde den »mandæismen« i al almindelighed, har jeg brugt udtrykket »den jødekristelige mandæisme«. I virkeligheden burde man kalde den »Nasoræismen«, da dette synes at være det navn, de »jødekristelige mandæere« selv har brugt om deres religion[1]). Da dette imidlertid først kan fastslaas, efter at man har analyseret texterne, saadan som det i det foregaaende er sket, har jeg ikke villet bruge dette navn, men

[1]) Jvf. nedenfor.

nøjedes med betegnelsen »jødekristelig mandæisme« uden dermed at ville foregribe den nærmere religionshistoriske sammenligning mellem denne mandæisme og den os bekendte jødekristendom.

Naar jeg bruger benævnelsen »jødekristelig« om mandæismen, skal dermed ikke være sagt noget om mandæernes afstamning, om jødisk eller hedensk, men kun om arten af deres religion. Jødekristelig kalder jeg en kristendomsform, der ligger forud for den paulinske teologi og ikke har modtaget paavirkning fra denne, og for hvilken derfor Moselovens gyldighed ikke er noget problem i samme forstand som for den paulinske hedningekristendom. Jødekristendommens prioritet overfor denne er ikke blot kronologisk at forstaa, saaledes at det alene skulde dreje sig om den jerusalemitiske urmenigheds kristendom, men ogsaa logisk, idet det drejer sig om en kristendomsform, der har udviklet sig ud fra den jerusalemitiske ved siden af den paulinske hedningekristendom. Jødekristendommen har gennemgaaet en historisk udvikling, der endte med denne kristendomsforms gradvise opløsning og forsvinden. De historiske forhold (krigen 66—70, den jerusalemitiske menigheds adsplittelse) tillige med en ret stærk gnostisk-synkretistisk indflydelse, som ogsaa har gjort sig gældende indenfor selve jødedommen (jvf. essæerne), førte til dannelsen af en række sekter, der mere eller mindre har lignet hinanden, og som vel ofte kun paa enkelte punkter har afveget fra hinanden i anskuelser og skikke (nasaræere, ebionæere, elchasæere). Jødekristendommen holdt principielt fast ved loven, hvilket dog ikke har forhindret en temmelig vilkaarlig forkastelse af større eller mindre dele af denne som jødiske forfalskninger[1]), og dette gjorde naturligvis ikke denne kristendomsform mere modstandsdygtig overfor fremmed indflydelse. I tidens løb har jødekristendommen optaget flere og flere fremmede elementer, og det er klart, at derved maatte baade dens jødiske og dens kristelige karakter blive stærkt fortyndet. En saadan stærkt fortyndet jødekristendom mener jeg, vi har vidnesbyrd om i Salomos Oder; de viser os netop, hvad der dengang var muligt i kristendommens periferi. Noget lignende maa det efter de foregaaende undersøgelser være berettiget at sige om mandæerne. Maaske er det jødekristelige endnu en grad mere fortyndet hos dem end i Salomos Oder, men det er der dog (Johannes-Mirjaitraditionerne, de kristeligt farvede forløserskildringer, søndagsfejringen, moralkodexen etc.). At mandæerne fra at være antijødiske[2]) i tidens løb har udviklet sig til

[1]) Jvf. ovf. p. 173 anm. 1.

[2]) Den antijødiske holdning er jo velkendt fra de gnostiske systemer, ligesom den i det hele taget har været ret udbredt i urkristendommen, jvf. Bauer, Das Johannesevgl., 1925, p. 29. Den antijødiske holdning

ogsaa at blive antikristelige, ændrer intet derved. Det viser blot, at vi med den jødekristelige mandæisme befinder os ved jødekristendommens yderste grænse. Nogle vil maaske mene, at det jødekristelige element i mandæismen er saa tyndt, at man i stedet for at kalde denne ældre mandæisme en gnostisk paavirket jødekristendom hellere maatte kalde den en jødekristeligt paavirket gnosis. Det er mig i og for sig uvæsentligt; jeg har blot rent foreløbigt villet stille mandæerne ind i den religionshistoriske sammenhæng, hvor de efter min mening maa antages at høre hjemme.

Naar jeg nærmere betegner den jødekristelige mandæisme som gnostisk paavirket, vil jeg med dette udtryk, hvis uklarhed meget vel er mig bevidst, antyde det hedenske, synkretistiske, men centralt religiøse element, der i mandæismen er forenet med de jødiske og kristelige elementer: tanken om sjælens forløsning ved den himmelske udsending Manda d'Hajje, γνῶσις τῆς ζωῆς, fra den forkrænkelige verden til »lysstedet«. Det er interessant, at selve ordet »manda« med den i den mandæiske litteratur meget sjældne appellativiske betydning »gnosis« netop forekommer nogle steder i de af os behandlede, og som det synes: gamle, texter. Om selve benævnelsen »mandæere« har noget at gøre med dette ord, er derimod, som nedenfor skal omtales, tvivlsomt; det er et stort spørgsmaal, om man har ret til paa grund af navnet at kalde dem gnostikere.

Iøvrigt skal nærværende arbejde, som oftere betonet, ikke foretage en nærmere religionshistorisk placering af mandæismen, men skal kun levere en del af materialet dertil, og jeg mener altsaa at kunne sige, at vi i de ældste dele af den mandæiske litteratur har faaet en værdifuld forøgelse af vort materiale til kendskab om jødekristendommens historie[1]).

Heroverfor er det af ringe betydning, at vi ikke finder mandæerne omtalt hos de kristne kætterbekæmpere i oldkirken, før de pludselig dukker op hos Theodor bar Konai i 8. aarh. Imidlertid kunde det maaske hænge sammen med, at de jødekristelige »mandæere« slet ikke har kaldt sig selv saadan.

---

antager i de senere partier af den mandæiske litteratur en ret lidenskabelig og hadefuld karakter, idet den der gaar i eet med hadet til den byzantinske kristendom, men ogsaa i den ældre litteratur er den tydelig nok.

[1]) Det er mit haab, at de her foretagne undersøgelser ogsaa maa have bidraget deres til at bane vejen for en systematisk udnyttelse af det mandæiske materiale til belysning af gnosticismens historie.

Det vil derfor maaske være paa sin plads til allersidst at sige et par ord om sektens navn. Her er det nu paafaldende, at navnet »mandæere« ikke forekommer i de texter, vi har gennemgaaet; den stadig tilbagevendende benævnelse er »Nasoræere«. M. h. t. benævnelsen »mandæere« gør W. Bauer[1]) opmærksom paa, at den overhovedet mangler i Johsb.[2]), Lit. og GL, og at af det dusin steder, hvor den forekommer i GR, falder halvdelen paa (den sene) GR XIII. Vi kan tilføje, at af de øvrige steder (efter Lidzbarskis register) er 5, 11; 30, 22; 239, 23; 268, 35 indledning eller slutning paa afsnit, og 296, 17; 297, 3 staar i den sene GR XV, 1, saa at vi fuldt ud kan tiltræde Bauers mening: at »mandæere« oprindelig slet ikke har været sektens selvbetegnelse[3]).

Saa maa man sikkert opgive den almindelige formodning, at »mandæere« skulde betyde γνωστικοί, thi denne betydning maatte knytte sig til det gamle ord מאנדא, og det kan næppe tænkes, at en saadan orddannelse er foretaget i senere tid. Vi maa istedetfor opstille to muligheder: enten betyder »mandæere« Manda d'Hajje-tilhængere, eller det maa være afledet af folkesprogets navn for det mandæiske »tempel«, »manda« eller »mandi«[4]), paa samme maade som kantæernes navn maaske er dannet af et tilsvarende »kanta«[5]). I begge tilfælde er det vel et navn, der er blevet tillagt dem af udenforstaaende, men som de saa selv er gaaet over til at benytte[6]).

Hvad ordet נאצוראיא betyder, er blevet indgaaende drøftet[7]), og

---

1) RGG III² sp. 1955.

2) Dog Johsb. c. 74 p. 237, 16; 238, 4; 239, 1, men det hører ikke til de ældste dele af den mandæiske litteratur.

3) Brandt, Rel. p. 140 mener, at »Nasoræere« først findes i Lyskongelæren, men GR I § 177 og par. II, 1 § 114, som han anfører, hører til moralkodexen.

4) Om denne benævnelse se Drower p. 10 f.; 124.

5) Pognon p. 228, 2; 247.

6) I senere partier synes de forskellige benævnelser at betegne forskellige grader indenfor sekten eller maaske snarere forskellige grader af religiøs fuldkommenhed (jvf. Pallis p. 235 om מאנדאייא). »Nasoræere« synes i GR VII p. 213 at betegne en lavere grad end בחיריא זידקא eller שאלמאניא. Der er dog ingen grund til at antage, at en saadan gradsforskel skulde være oprindelig; benævnelserne synes i ældre tid at være brugt i flæng (GR V, 2, de alfabetiske hymner etc.); »Nasoræere« har været sektens navn, medens »prøvede retfærdige« etc. har været prædikater, de har tillagt sig selv.

7) Lidzb., Lit. p. XVI ff.; Zeitschrift f. Semitistik I, 1922 p. 230 ff.; Ginza p. IX; Zimmern, ZDMG 74, 1920 p. 429 ff.; Nöldeke, Zeitschrift f. Assyriologi 33, 1920 p. 73 f.

det er ikke stedet at komme ind paa det her. Jeg fremsætter blot disse sidste bemærkninger for at gøre opmærksom paa, at den jødekristelige, gnostiske sekt, som de foregaaende sider har handlet om, aldrig har haft navnet »mandæisme«, men i virkeligheden har været kaldt »Nasoræisme« (נאצירותא eller נאצארותא). Hvorvidt den saa har været identisk med Epifanius' nasaræere eller nazoræere, maa det blive den religionshistoriske undersøgelses sag at give svar paa.

1637382

PEDERSEN
Bidrag til en analyse af
de mandaeiske skrifter

G. M. Kuriakos MAY 15 1967